少年中國

THE JOURNAL OF THE YOUNG CHINA ASSOCIATION

第一卷第十一期

新唯實主義號

少年中國學會出版
民國九年五月十五號發行
上海亞東圖書館

中華民國郵務局特准掛號認為新聞紙類

本期目錄

特別啟事

本月刊賣缺的，有的再版，有的三版，現在都出齊了。沒有配成全份的，請趕緊來配；因爲我們到二卷一號出版時，便把第一卷合裝一本，不零賣了。

新唯實主義發凡

劉國鈞

在現今的時候，在美國思想界最佔勢力的有兩大學派：就是實驗主義Pragmatism和新唯實主義。New Realism 這兩派都是唯心論的反動。實驗主義是反對智識主義的。Intellectualism 而新唯實主義所反對的，却是主觀主義 Subjectivism 或是知識論的唯心論；Epistemological Idealism 詳細一點說來，就是新唯實主義所反對的，是否認眞際可以離認識 Cognition 而獨立存在的哲學。關於實驗主義的哲學，近來研究的人狠多。吾們現在所要討論的，就是新唯實主義。十九世紀的後半，唯心論的聲勢大張。依唯心論者的見解，宇宙不過是心的現象；離了心便不能存在。但這心不必是屬於個人的，小我的。超乎一切小我之上，尚有一絕對的我。The Absolute Self 這絕對我，總括一切，現世界的事物，都存在這絕對我的心內。在這絕對我內，一切矛盾，都能消融；一切爭辯，都能和合；一切萬物，同歸一體；超脫空間時間，永遠存在；而這絕對我的性質，則又不是我們有限制的小我，所能盡知。我們惟有藉着絕對我所表現出來的世界，才可稍微領略一些。但現實世界，受空時律束縛，終不是究竟的絕對。因此以現實世界作研究的對象的科學，終沒有達到和絕對和合的希望。因為科學無論如何的精確，只是應用空間時間等律來描述那受空時束縛的事物，那不受空時律所支配的，只可供人領會 Appreciate 而不可受人描述。Describe 所以科學對於他就沒有用處了。要想得與絕對和合，必得要領會，決不能描述。所以科學的世界，只是現象的世界，而非眞實的世界。而人生眞義，據唯心論者看來，畢竟在與絕對和合，得達眞實的境界，故科學並非所急，我們藉現實世界以求絕對我的唯一方法，就是領會這世界的事物，而領會決不是就一事體的片段看來所能有的，必得要就全體看來方可。在一霎那間，我能領會得某事的全部，我在那一霎那，便能超脫空時，台於絕對。所以唯心論者，是看輕科學和事物的個體的。然而就在唯心論大行的時候，科學已有驚人的進步，而科學對於人生實地上所加的幸福，也非常之大。注重個體的科學，他的成功，他的價值，都有不能磨滅的地方，決非唯心論者所能輕視的。因此科學的勢力發展以後，唯心論漸漸失去信仰，而辯護科學在哲學上正確的地位，且承認

科學的世界是眞實的世界的新唯實主義，就應時而起。而因唯心論的根據，是由他的心說和知識論而來，所以新唯實主義的第一種供獻，就是一種新心說和知識論。

新唯實主義，固然是因爲反對唯心論而起，但派別也很多，羅素的一派，瑪哈的一派，都和美國現在的新唯實主義有不同的地方。就在美國，也還有幾派。本篇所述底，是孟德鳩 Montague，柏銳 Perry 等人一派的新唯實主義，其餘都不涉及。這派的起初，不過是一種散漫的趨勢，而且他的論點，注重在攻擊唯心論的弱點，所以大半屬於破壞方面，等到一千九百十年七月二十一日，何惕 Holt 瑪爾紋 Marvin 孟德鳩 Montague 柏銳 Perry 畢濟金 Pilkin 斯包丁 Spaulding 等六人，在美國的哲學心理學及科學方法雜誌發表了一篇宣言，標明新唯實主義的根本信條。在一千九百十二年，這六人又合著了一本書，叫做新唯實主義。於是這派的新唯實主義，漸成爲一種有系統的學派，議論也漸由破壞趨於建設。在現今差不多要和實驗主義中分美國的思想界，留心學術的人，不能不對他注意。

新唯實主義，本是唯心論的反動。大凡一種哲學新趨勢發生的時候，首先總是反抗當時的傳說，將思想界已成底習慣改正，方可有建設事業。新唯實主義，比較發生在後，所以現今的時候，仍然是富有批評的精神。但這種批評，不是純然破壞，也含有建設的精神。

新唯實主義，就根本上看來，是研究「認識作用」Knowing Process 與「所知之物」Object Known 的關係的學說。研究這問題，並不止新唯實主義一種，如原始的唯實主義 Naire Realism 二元論 Dnalism 和主觀主義 Subjectivism 都是研究這同一問題底。不過主張新唯實主義的人，要想糾正以前各學派的訛謬，並且闡發各學派的特見，所以新唯實主義由歷史方面看來，和原始的唯實主義，二元論及主觀主義，都有關係。

先研究原始的唯實主義。這派學說，發生最早，也最簡單。他以爲物體直接呈現在意識的面前。物體沒有什麼本相 Being 和現相 Seeming 的分別。物的現相就是他的眞相。在知者 Knower 與所知之物外界中間，沒有絲毫阻隔。意識好像光一樣，從一中心點發出去，照着外界的物，外界的物就被知道了。這種單簡的學

說，完全忽視了個人間的異點和知覺 Perception 後面的複雜作用；假使不發生錯誤的問題，'The Problem of error 這學說也還可成立。但在吾們日常的經驗中，時有錯誤發現。若我們的意識果眞像光一像，照在物體上，這錯誤從何發生呢？在種種錯誤中，最先引起人注意的就是夢。在夢境中，我們能和死者相見，能和千里外的人談話。這些事，怎樣能和醒時的經驗調和呢？於是就有人以爲外面的世界有兩種：一種是可見的，有定的；一種是不可見的，變幻的。這兩種世界，一般的在知者的外界，同是客觀的現象。人的靈魂，有時能升入這變幻的世界。但這種解釋，僅能解釋夢境，不能解釋醒時的錯誤。醒時的錯誤，究從那裏來呢？他們當然不能存在外界的。因爲他們不是眞實的。那麼，這些錯誤怎不能存在那知者的心中呢？因爲這些不眞的事物只對他一人有效力可見。錯誤和幻想與感情欲望一樣，全是存在心內。所以人的靈魂，就成爲一切非存在的物的樞府。這錯誤的問題，還可使我們知道一切知識是相對的。外面的事故，若不等到他已經失去存在，我們決不能知覺他。我們所以爲底現在，其實已是過去。因爲我們要能知覺一種物體，必得那物體放射出一種能力，達到我們的感官才可。但那能力得到感官時，那物體已不是和放射能力的時候一樣。而我們所知覺的，卻依舊是才達到我們感官的能力。不但時間上有如此底錯誤，空間上也有。凡對於觀察的人有相對運動的物體，觀察人所知覺的，至多不過物體發出激刺時的地位，決不能知覺那時物體所在的眞位。除了空間時間的錯誤外，我們又知道我們的知覺，不單是依着物體的性質而定，也還依着傳導能力的媒介的性質而定，還要依照感官和腦部的情形而定。況且若是腦部受了和外界來的同樣的刺激，也能發生同樣的知覺。依以上種種看來，原始的唯實主義，把意識看作光一樣，實在不是圓滿的學說。因此便發生了心物二元論。

二元論，用笛卡兒 Descartes 和洛克 Locke 的哲學作代表。依着這說，心不能知在心以外的物。他所能知的，祇有心內的觀念。Ideas 而這些觀念的順序和發生，則不能用心的作用來解釋他。因此便推想出一個外面的眞實世界。這世界的物，對於他在我們心內所引起的觀念多少有幾分相像。所以我們所知的，並不是眞實的物，卻是眞實存在的物的表像。這種哲學的長處，就

在能解釋一切的錯誤；他的短處，就是除錯誤以外，其餘的一概不能解釋。依此哲學，唯一的外界，就是我們所不能經驗的；而我們所能有些經驗的世界，祇有那內部的觀念世界。Internal world of Ideas若我們用推理 Inference 作證明外面世界有眞確存在的保證，我們就遇見一種困難；就是，我們推理所得的，必定是由我們經驗所能及的組合成功；就是心理現象的新組合。推理所得的物，必定是可以知覺的物。而我們知覺的對象，依着二元論，又只能是心理現象。況且我們人類所注意的世界，是我們可以經驗的世界，是與人生有密切關係的世界。即使二元論者能證明有客觀的外界存在，這種世界既然為人類所不能覺察，與人生有什麼關係？那麼，他不過是一個空虛的境界，和原始的唯實主義者所講的夢境和靈界，又有什麼分別？這樣一來，那也就不怪人要棄掉這超乎心理以外的物界，專研究心和心的現象的世界了。這就是上面所舉的第三種學派，主觀主義發生的原故。

什麼是主觀主義呢？依主觀主義，就是主張沒有主觀的意識就沒有客觀的物體，沒有意識知道他，物體就沒有存在，的學說。依此學說，存在就是能為人所知覺。至於能離意識而獨立存在的物界，是主觀主義所完全拒絕的。凡存在的，必是能為人所知覺的，而人所知覺的，又只是心理的現象，就是他心裏的觀念，觀念不能離知道他的心而存在，所以凡存在的都是心的現象，而且是不能和心分開的。這是主觀主義的原則。

主觀主義的程度也各有不同，在洛克的二元知識論中，已經承認色聲香味等第二屬性，Secondary qualities 是知者相對底。因此洛克承認這些性質，都是第一屬性Primary Qualities在知者的意識中結搆成功底。所以都是主觀的。但是如果與知者相對的都屬於主觀，那麼，形式狀態等第一屬性又何嘗不是與知者成相對的呢？所以到了柏克萊 Berkeley便更進一步，把一切第一屬性都當作主觀的。但柏克萊卻不承認觀念間的關係和所知道的別的心，也是與知者相對底。所以他把這類概念都叫作意念，Notion 以為屬於意念的都可以獨立，不必待人知道而後存在。但屬於觀念的，就不然了。有某物的觀念，那物的存在，便須倚着認識。其實我們知道別的心，也因為我們曾經驗過他們，若由我們的經驗推理出一個有客觀存在的心，那又與由

經驗推理出可以獨立存在的物，有什麼分別呢？況且意念和觀念，究竟有何分別？柏克萊說哲學家不應當用名字代替眞義，他自己却不免犯這謬誤。所以後來休謨 Hume 爲要避免這困難起見，將柏克萊的精神的實質 Spirit al Substance 也當作觀念。然而休謨以爲人在某時間的經驗，不過是一羣知覺。A bundle of Perceptions 如果這話不錯，這一羣知覺又何以能知道那一羣知覺呢？況且休謨既將心也當作一種觀念，不能獨立存在，那所知底物，又怎能是心的現象呢？

在休謨之後，有康德 Kant 的主觀主義。康德的哲學，有三特點：第一，康德承認有個個人所不能經驗的物，如 Things in themselvas 境界；第二，康德不單將自然界的事實看作主觀的，就是自然界的法律，只要根據時間空間及範疇，Catagory 也都是屬於主觀；第三，便是康德將知者也看作有二元的性質，知者一身有眞我 Noumenal Self 或超絕我，Transcendental Self 這是給自然界的法律，而以所經驗的物作他的現象底。又有現象我 Phenomenal self 或經驗我，Empirical self 這不過萬物中的一物，沒有什麼特殊價值。康德以後的學者，否認物如的存在。但他們以爲知者的權力，不單能定關係的先天形式 A Priori forms of Relations 而且能定一切的關係。他們又將康德的許多眞我，看作一絕對我。Absolute self 因此便得了一種結論，說：一切經驗我和一切所知的物，都是一完全的、純一的、永存的、無所不包的我的表現。但是這絕對我，又如何可以知道呢？如果小我的經驗，能可包括絕對我的經驗，那麼，小我就可以知道絕對我，絕對我成爲小我的心的現狀，失掉他的絕對性，而且小我的經驗也可構成宇宙了。若小我的經驗，不包括絕對我，那麼，絕對我固然可以獨立存在；但既然不能爲人所經驗，那又和二元論的不可經驗的眞實世界，有什麼區別？絕對論者，在這情形之下，實有顧此失彼的危險。於是新唯實主義乘時而起。

新唯實主義，以爲這種種困難，都由於把知識看作內部的關係，因此便以爲知識才可構成物體。其實，物體，本不待知識而存在；而且物體還可直接呈現在意識之中，不需觀念作代表。因爲知識作用不過是心物間的關係，而關係對於他所連係的，是在外底。關係，既然存在在物體之外，所以物體就能離知識而獨立存在。這是新唯實主義知識論的大綱，完全和主觀主義的見解相

反。所以新唯實主義，首先反對底，就是主觀主義。

以上所說，是新唯實主義，在哲學史上的地位。現今且研究他對於主觀主義的攻擊。

二

新唯實主義發見主觀主義犯七大謬誤。

第一是自我中心論證的謬誤 Fallacy of Argument fvom elgo-centric Predicament 所謂自我中心的狀態就是發見人所不知道的事物是不可能。若沒有知者，便不能有知識作用。所以若決定我所不知道的物的性質，是狠難的。這話固然不錯，但這並不是指物的性質說底，若指着物的性質，那麼，由此必得二結論：一凡是已經知道的物，都是知道的；二凡物都是已經知道的。這兩結論都犯邏輯上的謬誤，一望可知。我們決不能由凡我所見的物，都是已經知道的，不能發見人所不知而有存在的非物，而得着所以知識是存在的普遍條件的結論。如得這樣的結論，是只用求同的方法，而不用求異的方法；以為輔助。其實用求同方法；而沒有反對的例子，是一種謬誤。然而主觀哲學，却用這方法做用意識詮定存在的唯一證明。

第二是假簡單的謬誤。The fallacy of Pseudo-simplicity 哲學中常有一種趨勢，好將習見的事物當作簡單的。主觀主義，將自我意識，Self-conciousness 看作親切的根本的確定。就因自我意識是人人所習知的。所以他就以此為最簡單，是一切知識的根本了。其餘傳說上，我、生活、意志、等概念，都是如此。其實這種種概念，都不像主觀主義學者所主張的那樣簡單，不過他們不曾加以分析便了。但一種概念，若不是經嚴密分析的證明，決不能糊裏糊塗就說他是簡單。因為簡單，是分析到無可分析的地步的情形。主觀主義者，所說的種種簡單概念，都是可以從論理方面，物質方面，心理方面，用種種方法分析出來。他們不肯用分析的工夫，只以習見的緣故，便說是簡單，實是大悖科學的精神。

第三是排他的特異的謬誤。Fallacy of exclusive Particularity 排他的特異是說其特殊事物；屬於某系統；就只能屬於這系統，完全排距和其他系統的關係。據新唯實主義看來，這種臆說，完全不對。就實地經驗看來，兩直線相交於一點，不能說此點屬於甲線，就不能也在乙線上。某人是商人，也不能使他同時

不作政黨的黨員。所以說排他的特異性並非真確。但哲學家却很受他的影響。自然哲學家，承認空時系統，是唯一的系統。一切實體，都只能屬於這系統。却不知如實體能以存在，能以有他的結構，必定要包括地方時間數目等非實體的詞。然依自然哲學，這觀念系統，就不能成立。至於笛卡兒的二元論，將心物看作互相排斥的兩種，就不得不把心界看作物界的代表，方才可說明知識作用。等到主觀主義，承認心所能知的，都是心的現象。便以為物界無真實存在：因為心的現象，不能同時再屬於非心的物界。然而主觀主義的這學說，就完全受那謬誤的排他的特異性的影響。

第四便是預定解釋的謬誤。Fallaoy of initial Predication

這種謬誤，就是僅從一方面觀察某詞的意義，發見他屬於某系統，便根據排他律以為這詞是不能屬於別種系統。主觀主義，承用哲學上心理的內省的方法，好將詞放在意識中間，再加哲學家的自我意識總是歡喜研究我的意識同物的關係，只知從心的方面觀察物。所以他就以為物必待心而後方可存在，心外便無物了。却不知他起始的時候，已經有了偏袒的見解了。從他偏袒的論點出發，結果自然是證實他偏袒的見解。

第五種謬誤是妄想上的獨斷。Speculative dogma 妄想上的獨斷是哲學上一種臆說，以為宇宙間有一純粹，單簡，無所不包，的根本原理。主觀主義，受這臆說的影響，以為這種原理，是哲學的正當內容。所以就想推求這原理的性質，或者就想證明和這種原理對待的物體的存在，而不先研究世界中是否有一根本原理。世界為什麼不能是一羣散漫的原理呢？這問題不解決，便以為世界上有這樣根本原理，便已經自着手研究這原理的性質，未免太屬武斷。况且他們往往拿正確的知識和他們想像中的根本原理相比，因此忽略了那知識的真價值。這也是狠鹵莽的舉動。

第六是字義混淆的錯誤。Err of verbal suggestion 主觀主義者，往往好用意義不清晰明確的字。這些字的價值，在因他的暗示而起的意義，不在他正當的內涵或外舉的意義。所以他的自身，並沒有認識上的價值，往往作求真知的阻礙。如力質意識意志等字，在主觀的哲學中，實難有明確的意義；但因他們容易滿足人類宗教性的要求，所以他們就得一種不應得的意義。有

時主觀主義者這聯合了幾個字成一名詞，不問他在真義上能否聯在一起。如倭鏗 Euckon 的「全部活動，依着他自已的運動發展成獨立的實在，同時可以消除主和客，主觀和客觀。」這裏面的名詞，是否能精確呢？

第七便是不當的緊要的謬誤。Fallacy of Lllioiti mportance 哲學家通病，好把自然明確的，不可疑難的看作非常重要。主觀的唯心論，犯此病更甚。他以爲沒有一個人，能在他親切的經驗以外的事物，有不可疑難的知識。所以一切哲學科學都應建築在這基礎之上。却不知除了親切經驗沒有明確知識，固然是不錯。但這未必是很重要的事實呵。我看見一件東西，我確切深信是顆樹，我的朋友見了，確切深信是個人。這樣我和我朋友的確定，能決定那物體究竟是什麼嗎？由此看來確定的經驗，未必是狠重要呵。

新唯實主義，破壞方面的大綱，大概如此。再講他的建設方面。

三

新唯實主義的建設方面，可分改造的方法和建設的學說兩方面研究。先說他改造的方法。新唯實主義的目的，在建設精確明晰，充滿科學精神，而且不和自然科學相背的哲學。這種哲學，須建設在精確的批評上面，要改正一切常識中模糊的觀念，發見精確思維的通則。所以新唯實主義的改造方法，是充滿論理的精神，批評的精神，和分析的精神底。

新唯實主義的改造方法，也有幾條大綱：第一，是用字須精確。名字是哲學研究的利器。用字審慎，最可證明有極精敏的科學精神。況且哲學上的爭端，往往都是因爲用字不精確引起底。若要改正有些哲學家用字涵渾的惡習，而有正確精當不致發生誤會的哲學，首先要用字精審。因爲名字本是符號，若用得適當，人一見就知他所指的真義，自然不注意這一個字。若用得不適當，人既得不着他所指的真義，就會注意到他自身，因此就引起了許多關於字句的無謂爭論。況且字的用法，原是「約定俗成」底，若用得不適宜，那就是「異於約」，無怪人不能明白你的真意了。

第二方法，是使用定義。在哲學上，所研究的對象，既不是普通常識，所以他所用的字，也不能專恃他們普通內涵的意義。因爲一字沿用既久，意義就漸流入通俗，若不重加釐正，往往成爲正確

思想的阻礙。定義第一步的意義，就是字的精確用法的契約。然而我們往往用單字指複雜的對象。若要沒有含混，必得在這單字和複雜的對象之間，還要有些複雜的字。譬如圓是個單字，但如說「圓是許多與一定點有同等距離的無數點，」就可表明這複雜物體的成分，是可用許多字特別表示的，而圓字却是這許多的縮語。所以字義的清晰，還須靠着他能指着合於契約而是單簡的對象。代表未經分析而稱爲簡單的字，等到物體既經分析以後，便是指着那物體的成分的許多字的縮語。所以定義是（一）用字指出物體的契約，和（二）用一字代替多字的契約。契約確定，然後用字才不發生誤會。

第三種方法，是分析。分析是一切正確知識所通用的方法，可以由乍見極不相同的中間，發見極精微的相同地方；也可在極相似的中間；尋出微妙的不同地方。所以分析照眞意義說來，就是將所研究的題目，加以極精細、極澈底、有系統的考查。這種分析，不是將複雜的分成許多簡單的就是了，還要查出那許多簡單間的關係。因爲一複雜物體，不是同組成他的那簡單分子相同；却是同這些分析和分析間的關係全體相同。水不是輕氣和養氣，但是由輕氣養氣間一定的關係而成。所以分析，並不是將完全的破壞，却是加以精確嚴密的說明。不但一事一物一辭的意義，須要加以分析，就是一字的意義，也要加以分析。因爲通俗沿用的字義，往往不能正確，若不嚴密分析清楚，立論就有容易發生誤解的危險。

第四便要注意論理的形式。論理學本是治理有系統的學術的方法。在現今對於哲學的功用尤大。數理論理學者所研究的，所發見的，關係論，無窮和綿延論，種類及系統論，沒有一件不是哲學上根本問題。哲學家尙在用通俗的混亂的方法研究；而近世論理學者已能用精確徹底的方法研究他們。再者近世數理論理學者，所運用的整飭 Ccnsistency 和簡單，Simplicity 已經成爲試驗一切學說的標準。所以哲學若能連合論理學，一方面推求根本的概念，一方面將精審的科學方式，應用到自己的程序上，那就受益不小，這也就是新唯實主義的一個目的。

第五便是問題的分剖。哲學界常常遇着許多要解決的問題，這些問題，都應分開單獨去研究他們才是。但以前的哲學家，往往只把他們放在一齊整的系統內，不肯剔出來單獨研究。無論如

此不能有深造的研究，就連精確的知識也難得着。因爲精確的知識的運用是有限制底。若將他概括的運用起來，便會發生誤會。所以必得研究一個一個問題，况且哲學家所研究的問題，含義非常複雜，若要許多人對於這問題，有合理智的同意或不同意，必得將這問題分割成許多小問題，一個一個的研究才可。例如幾年前哲學家所研究的眞理問題，就可分作「無有」問題，一多問題，論理法式問題，方法問題，普通性問題，知識價值問題，信仰與他的對象間關係問題，等。其餘意識、因果、個性、物質、等等問題，都可分爲許多小問題，求出正確的意義，然後再加以討論。

第六方法，就是彰明的同意。原來要有精確的研究，必得彼此對於研究對象的意義有彰明較著的同意。這是科學上所運用的精神。但在哲學上仍然有沿用歷史上傳說上的名詞，不重新訂正他的意義的習慣。這種習慣，就是哲學爭辯的起源。因爲傳說上的名詞，有許多不相干的聯絡，不精當的用法，所以意義不明確因此發生疑問。若是能將所用的名詞的意義，都重加訂正，不依傍古人的傳說，而能把自己的學說，用適才訂正的名詞，明明白白的表示出來；沒有含混的地方；沒有不精確的地方；可以作爲一切哲學家的公器；這就是彰明的同意。大家對於某詞的定義既明白公認，那麼贊成就贊成，反對就反對，也都能明白宣布，不致有認題不淸的弊病。

第七種方法，就是將哲學和哲學史分開。因爲哲學史所記的，不過是以前哲學家的成就。要解決一個哲學問題，決不是僅靠哲學史所能成功。况且以後人解釋前人的著作，往往會走入歧途。若再把解釋歷史的困難引到特別哲學問題上去，那就是難上加難了。所以兩者必須分開。

新唯實主義既有了這七種方法做標準，便著手建設他自己的學說了。

四

新唯實主義的建設學說，狠有研究的價值。他的細情，現今不及詳說，姑且將他的大綱舉出來。

第一就是形而上學從知識論中解放出來。換句話，就是新唯實主義不承認認識是存在的條件。物體的性質，並不須在知識的性質中求出來。世界眞體是否完全或一部屬於精神，應當從實驗方面得來，不當從知識上得來。瑪爾文有篇文章，載在新唯實

主義裏論形而上學不應依靠知識論，很爲詳盡。

新唯實主義的第二種建設的趨勢，就是拒絕一切神祕主義的哲學。凡是什麼無關係的實體，不可下定義的實體，除了由分析證明是絕頂的簡單底以外，新唯實主義一概都不承認。知識最後的詞，是分析到無可分析的簡單，不是未經分析前的簡單。有些哲學，以爲科學的特徵，是分析，是將物象整理成系統，而形而上學則有特別的光芒，能融和一切萬有，現出物象的眞心，而將科學的事實和定律，看作虛空的理論，或人造的工具。因此將科學和哲學分開。這些哲學都是新唯實主義所反對的。

新唯實主義，在現今很有趨於形而上學的多元論 Mataphysical Pluralism 的傾向。本來一元論 Monism 的根據，不外兩種。一種是根據關係外性，Internality of Relations 就是以爲凡詞的性質，都含有他的關係的。既然關係是詞的性質，而一切事物都互有關係。所以每一事物的性質，都含有一切事物的性質。但新唯實主義由存在的事實上，由論理學的事實上，證明關係不能在內，關係既不屬內性；就是一元論的根據不能成立。但一元論也有根據認識的普遍性底。以爲認識是萬有存在的要素。新唯實主義反對這一點尤其利害。本來新唯實主義的發生，就是因反對此說而起。所以根於這假說的一元論，也是新唯實主義所反對底，因此新唯實主義便有捨去一元論採取多元論的趨勢。承認關係不是構造的，不可以用來解釋他所連屬的事物的存在和性質。簡單說，就是新唯實主義第三層意思，便是不承認關係的內性而承認他的外性。Externality

第四層，便是新唯實主義的知識論。新唯實主義，既不承認認識是「有」的條件，那麼，認識必定在「有」之中和數目空間等一樣，所以認識也有他的發生點，也有他的環境。知識的成立，是有一個「知者」和物發生相互的關係。所以要有知識，必定要先有能知之物和能爲物知之物底存在。知識就是這兩物間的相互關係，這種關係，不能決定被知之物的性質。知者被所知，不過是原來已經存在的物偶然底遭際。而此原來存在的物的性質，可以決定他被認識的時候發生什麼，而當知識成立的時候；此原來存在的物的性質，不能因認識而改變。就是偶有改變，也必因原來存在的物的性質；有可以作發生改變的條件的地方。承認能爲物知之物，在認識之先，已有存在，這是新唯實主義的知

識論所以和從前主觀主義的知識大相反對的一點。被知的物，不但可以離知識作用獨立存在，並且知識的內容，就是認識發生時存在心內或在心前面的，也和所認識的物完全一致。知識是由物直接進入知識關係而成。所以知識是表現的而不是代表的。凡所知之物，當意識知道他們的時候，他們就成爲意識的內容。所以同此一物，由內省而得的和存在在外面的世界，完全一致。

新唯實主義，既承認眞體的獨立，又拿分析和概念作達到眞體的方法，所以他對於論理上的實體和物質的實體，都賦與充分的本體地位。而知識則是發生在一個獨立的環境的內面。當這環境被認識的時候，就是他直接和知者發生關係。而這知者却和這環境是同一的，和這環境同屬一宇宙，並且與他所知的物體一樣，也可被人知道。這個世界是種精妙的構造。含有如社會人生意識等種種複雜體和單純體。單純體是指可覺察的性質和論理的常經而言。兩者都是事實；兩者都有特殊的不可分離的性質。世界的構造，既屬如此，那麼，那些玄祕的思想，不可由世界的構成體證明底，決非新唯實主義所取。

新唯實主義的建設方面，尙有他的社會哲學和人生哲學。因他們所涉的範圍很廣，所以本篇暫且不說。只就他論知識的意見略說如上。

五

新唯實主義，既要和科學攜手，共同尋求眞理，所以他對於科學的關係，比別的哲學都親切。主觀主義的哲學最歡喜說科學所得的都是幻象，都是現實世界的現象，而不能達到宇宙的眞體；能達到宇宙眞體的途徑，只有哲學；所以哲學比科學高貴。但在新唯實主義看來，科學和哲學所研究的根本大問題，都是相同的：如意識人生無窮連續等問題，都是如此。如科學和哲學，都能有眞確的價値，則二者的結論，决不能互相歧異。所以哲學和科學應當互相輔助，不應當有隔膜混淆的地方。所以新唯實主義對於科學的關係很深，對於心理學生物學論理學和數學的關係尤其深。

試就心理學而論。心理學所研究底是意識的具體歷程。所以應當和研究意識的概性的哲學相同。但主觀主義，既以爲一切「有」都屬心的現狀。而心理學家根據事實的研究，知道一切刺

激無論用什麽分析方法證明他們是心理的，他們的性質，決不能和感覺觀念等心理現象的性質相同。所以心理學就和主觀的哲學起了衝突。現在心理學所採用的哲學，大都是心物二元論。將心理的現象，看作外物的代表，而和腦髓及神經系的運動是並行的。但心物二元論，在哲學上既不能明確證明一客觀的清晰的獨立的世界；在心理學上也就不能證明有一外面的物體，可以作一切經驗的刺激。那麽，除了那可以證明外面物體完全有知識上的地位，為一切人類經驗所共同有底的新唯實主義以外。還有什麽哲學，可以和心理學符合呢？

再就生物學而論。生物學者所研究底，如生命由來，物種由來，變化由來等問題，都承認有一環境，對於某種生物而獨立存在；生物受環境的影響而改變；同時也能操縱他自己和環境的一部。這種世界，完全是實在的世界，不是由人心所造出來。不但世界是如此；就是生物的機體，也不是由他所有的心所構造成功。所以生物學的結論，狠可和唯實的哲學相提攜。至於主觀的哲學，那就和生物學的理論，格格不入的了。

至於論理學和數學，本來可以離開研究認識而獨立研究底因為認識不是存在的條件，認識不過是發現已經存在的物體，並不能構成物體，所以可以除去不算。論理學和數學所研究的對象，既不是心的，也不是物的，然而却是實體，自有他們獨立的客觀的存在。不依着認識底。但現今研究數學和論理學的人，往往將研究這種實體的科學，雜到心的運用和歷程中去研究，所以結果不免混淆。要免這種弊病，惟有採取承認論理學數學所研究的對象有獨立存在，不依仗認識作用的唯實派哲學。

所以新唯實主義，是狠歡迎科學的哲學。但哲學和科學終有不同。其不同的地方，是程度的差異，不是性質的差異。哲學所研求的，是普遍的範圍，批評的精進，和與普遍及批評的限制有關係的問題的解答。至於科學，他所研求的，就只就特殊的問題討論了。

六

由上所述，新唯實主義的大概，可以知道了。如今且把他的性質總說數句，作本篇的結束。

新唯實主義，相信科學的結論，有不可磨滅的眞理，和物質世界可以離開知識獨立存在；這是和自然主義相同底；相信論理的

和道德的科學，有存在並且不可搖動的價值，是和唯心主義相同底；相信知識作用有實驗的性質，和擬料宇宙是由多元搆成，這是和實驗主義相同底；但他的心論知識論，却完全是新唯實主義底。

新唯實主義承認已知之物，當未知的時候，也能照樣存在，不稍改變；物體並且可出入認識關係；與他的眞體無關；而且物體並不依賴着有人覺得他經驗他或知道他而後方能存在。依着這概念，得二種引伸出來的意義：第一，便是認識是一種生物和一種實體間的特殊關係；第二，便是認識也是自然界的現象，和他的對象是相同底。至於意識和自然的關係，及意識發生和存在的情形，須憑經驗主義和自然主義去解決。

客觀的獨立的世界，既然有獨立的存在，那麼人類怎樣能改變他呢？不知他的性質固然不是人力所能改變，但物的關係却有可以容人力的地方。所以我們要改造世界，達於完美地步，只要我們努力去做，並不是完全不可能的事。

這文字，匆促趕成，疎忽地方一定不少。其中材料，大體是根據新唯實主義的篇首而來，願讀者參看那篇最好。

唯實主義的生之哲學

方珣

鈞附註

唯實主義 Realism 是眞覺的哲學，A philosophy of Disillusionment 他的主旨要在驅散浪漫主義 Romanticism 的幻夢。浪漫主義根據事物倚賴知識那一說，便把眞際看作必然的理想。事物要存在，須是善的美的及精神的，這種見解，唯實主義却根本反對。唯實哲學認事物之存在，是全非精神的，或偶然是精神的；他們雖在精神界內，却能與他的需要及願望抗拒。宇宙裏面容有善的惡的及不善不惡的事物。這樣說來，定有人疑惑唯實主義是要阻喪一切企圖，消除一切信仰；但他要明白唯實主義是眞覺的哲學，眞覺是能力的源泉。

生命能夠支持，且能增進興趣，全在明白環境之眞性。智慧實際的效能，並不在對事物作種種好夢，乃在澈底察覺他們的本性，然後發出正當的動作，方有善果。世間光明的行動，非明眼人不能做到。智慧之發達，是消除外慮濆擾之利器，應用這種利器，可

以明示事物本來的組織，並可納之於行爲的軌範之中。人的成功都是竊取事物的巧利，所以智慧的效能就在盡致陳列事物各方面，以便我們可以相時取利。

天然文化進行的步驟，快樂可愛，那天然是爲人類目的而前定的見解，因卽失掉往日隆寵，天然自有他的奇異的厯程，他的獨立的機械發現以後，人類的工具越發鋒利。舉凡熱諳目今失敎的人，都是社會文化的功人。個人企圖的境界以內，奢望是最乏實效的，大凡不常作幻夢的人，才能勤必有成，因爲他的冷眼，洞察入微，見得到，做見出，自然「蹈乎大方，」不致「猖狂妄行」了。

與唯實主義關係最深的新文化，便要應用這個原理到哲學及宗敎的種種大問題上去，這種趨勢，却與浪漫主義不同道。浪漫派堅持善之永久卓越性是可以保證的；天然之平淡人類之失敗，只是幻象，他們認定事物全體是善的，別的遂不管了。反之唯實主義認定哲學也同科學一樣，要明白事物眞相，再用聰慧的行爲來促他向善。哲學應使得我們可以對付環境，並相時取利，目前蒙昧的機會，決不可與已成的事業混淆。總之，欲求人類之解放，首要明白什麼是得救的障礙，什麼是得救的術途，若是一味由知識之內包，來爭事物必然的善，恐怕只是午夜的幻夢。唯實主義雖不贊成對於事物生多少幻想的善，但一點也不沮喪改善事物之企圖；事物固可改善，但必須經過聰穎的人，力這種見解，足以驅散種種幻疊，展拓光明行爲的區域。

這種話似乎太空，現在且說實在些，大家還記得歐戰初停多少人說德國暴力推倒了！世界上種種問題都可以圓滿解決了！人類不平的呼聲，不久將要變作世界永久和平人類眞正幸福的頌聲了。那曉得巴黎和會一開，頓加添許多新罪惡。我們又聽說威爾遜十四條失敗囉！山東問題理不得直，國人打賣國賊的怒聲轟轟雷動囉！歐美日本驚人的罷工流行症暴發囉！這種情形要照浪漫主義解釋起來，算得什麼？諸種不平，不過是暫時的騷動，若從人類全體看來，一切總是善的。浪漫派的人好作幻想，此其明證。以前說德國暴力一倒，世界眞正和平，指日可到；不是這一派人的野夢嗎？他們不察世界實情，只愛空想，究有何益呢？反之，唯實主義者先承認目前的世界，不是理想的世界，所以免不了有許多罪惡存在。我們果眞想改造世界，必得揭開種種黑幕，將所有罪惡，一一認得清楚，知道他的來源，再求補救方法。譬如

山東問題的禍根便伏在中日兩國的軍閥派，那邊軍閥派中了軍國主義的毒，遂拿强盜行爲來佔人土地；這邊武人順着他，遂貪心大熾，不惜把自家樂土，公然拍賣。我們國民認定這種種罪惡，然後才有「五四運動」及「新文化運動」來謀挽救，滅則這便是唯實主義的眞覺哲學給我們一個好暗示！

唯實派純正生之哲學含有兩層要義：一，善或價值之本性；二，善之實現的境地。前者是倫理學的要旨，後者是宗敎哲學的要旨。

唯實派學者對於善或價值之本性，意見殊不一致。英人穆爾G. E. Moore 及羅素 Bertrand Russel 都認善是屬於事物一種不可詮釋的性質，善是離意識而獨立的。穆爾說：「若有人問我善是什麼？我必答道，善就是善。」柏銳 RalphBarton Perry 却認這是誤解。唯實派關於價值論之爭辯有二：第一，意識是一種關係，事物入了意識界，並不失掉獨立。例如甲入了我的意識界，我對於甲便有特殊的動作，此種動作之結果，甲遂編入新關係；但這種關係，毫不改變甲之存在，更未給他一個德性。當我愛甲，甲就變成我的欲望之對象，立刻與我心目中別種事物產生新關係，雖是這樣，但甲還是個獨立的甲；甲之自身固不倚賴意識，但他的價值，必得倚賴欲望，決不能離意識而獨立。第二，命題不必依靠判斷，但這與價值是意識的效能那個假設，毫不抵觸。我對於甲有欲望，不因你的或我自己的意見而動搖。價值實由欲望而生，而且價值之大小，還以欲望的濃度爲斷，任何物件一有價值，就免不了是欲望之對象。世間沒有什麼性質，或性質的集合，有固有的價值；或是不能有價值；或是有絕對的價值，如苟沒有他，事物就全無價值。事物之價值，乃隨好奇及欲得的興趣應運而生；倘若我們的需要，愛慕，和願望，都滅絕了，那兒還有價值這件東西？

平常價值，是由興趣單獨的關係產出；道德的價值，乃由興趣繁複的相互的關係產出。如要明白價值之特性，先要懂得「正當」Rightness 與「比較的善」Comparative goodness 兩個觀念。正當是行爲的德性，可以引致善的興趣。興趣遇着環境的特狀，必須有種行爲來助他與環境接合；這個興趣的完滿，便算正當行爲。生物爲自保的本能所驅使，覓取食物，自知取養棄毒，正當行爲非他，卽是能夠乘機取利之動作。但此處所謂正當，並不見得就是道德；道德的價值，是比較的價值，是興趣之接觸與衝突的產

品。一種動作，只能完滿一個與趣，同時還可損害別種興趣。比方現在的督軍，那一個不會漁利，只就個人之與趣看，他能擁贊自雄，豈不甚便；但多數人民的興趣；又受若何影響呢？倘若一種動作可以增進一種興趣，同時也可損害別種興趣，那末，說他正當也可，說他不正當也可，是知確實正當的行為，定要增進兩種以上之興趣，這便是比較的善之觀念。故凡完滿一個興趣是善；兩個興趣是較善，等而上之，多數自然是最善了。本同一理由，凡引致善之動作是正當，引致較善的是更正當，引致最善的是極正當。總而言之，道德是某種境狀內求止於至善的動作，那兒凡相關切的興趣無不顧到。換句話說，道德的正當動作，是極正當。用道德的意義解釋起來，一種動作，同時不能是正當而又不正當，因為數種動作，也可同時增進一個絕頂的善；果爾，這些動作，必須統統是道德的正當的。諸種動作之中，一個也不能不道德，或不正當；否則這個動作只能引致較微細的善，綜觀事實，卻不如此。

道德價值之本性，既已明瞭，現在我們就要問世界上究竟有絕對有價值的東西麼？這個問題可以分作數層答復：第一，平常價值因為不能離意識或個別興趣而獨立，所以非絕對的。他不但與個別與趣是相對的，而且與多數興趣的衝突，亦復如此。第二，道德價值是極頂的價值，超越這個相對性；所以不與特殊的興趣相對，而與所有興趣相對。道德價值是目前所有興趣中最好的一個，這個最好的價值，實在是絕對的。第三；一切價值不受各種意見之支配，所以是絕對的。甲有價值，因為我要他，愛他，任何判斷都不能動搖這個事實。所難者就在有時我們愛一件東西，同時更稱贊這是善的。要想免此種糾紛，首須認定欲望可以授物件以價值是事實，然後再看各種判斷同這事實符合不符合，來定他確當不確當。若是此點弄清楚了，便知價值是絕對的，決不為意見或判斷所左右。

單純的價值既不受判斷之支配；道德的價值更是如此。這裏與趣的關係狠複雜，人所願意做的，不見得就是道德的動作；反之道德上所應當做的，也不見得人便高與去做。所以什麼是正當的，最善的，必須經過一番審慎的決定。正當動作能完滿與趣以致善果，這種決定斷不受模稜兩可的意見之顛倒。再所謂最善的東西，也不過由善的東西引伸出來；最善的必得本諸善之原

性。常人總說所欲望者是善，那末，所酷愛者當然是極善了。但此處意思狠不清楚，若是酷愛是由欲望引伸出來的，只是量積上差別，更有什麼可以斷定這種差別？若說這種動作與別種更好罷，則此處所謂較善，與別的善也只有泛泛的關係，究竟靠得住麼？總之，拿欲望的關係來解釋善，十分妥當，至於道德須受判斷之支配那些謬說，決不能同這相提並論。這樣說來，道德價值是絕對的，還有什麼可疑？

以上拿認識論來說明價值是絕對的，若由形上的方面講起，絕對的價值還有一個意思，價值的本性既已明白了，我們現在要問價值究竟能否實現？究竟能否普通的根本的斷定一切事物？價值固自有本性，原則，不受意見之支配；但還不能保證他的尊嚴。只說他是永久的，萬難鞏固他的形上的地位。任何持久的判斷，（如公道是正當的）無論在何時，總是確切不移。設使一時代的文明承認正當的公道，卽可得一實說，敍述公道之正當。這個實說的意思，一經確定，便可「推之百世而皆準。」我們對於生命的普通狀況，也可發現諸種同樣的實說。生命是時間的存在，這些實說既含有特殊及普通的時間，所以在各時代都是確切不移。諸如此類的實說，乃是理論倫理的根本原則。這些關於價值的實說，雖則可以「推之百世而皆準，」然照形上的意思講起，並不十分重要，公道固然可以引致豐盛的生活，却不能發給豐盛的生活保險單。價值的原則，甚屬空泛，究竟他們能在天然界及社會裏面實現到何種範圍，連他們自身也不能決定。價值尊嚴的問題，與宗教最相關切，現在價值之眞確，既未得保證，那末，凡是拿他做宗教信仰之根據，豈不大失所望！宗教信仰的脚根，完全站在世間不僅有價值而且價值是常存常勝的那種臆說上。這種希望，只有實際考查價值與生存的關係，才可證實。價值眞有效力麼？他能否做生存之地盤？質言之，價值究竟能管理生存不能？

要答復上列第一個關於價值效力的問子，必須先明白原因的本性，世間究竟有無道德的原因？ Morol Causality 照表面上看，好像是有，在某種範圍以內，各人都能做他所願意做的，以求實施他的計劃，達到他的目的。但是常人總說道德原因之基礎，是狠曖昧，至於明晰的原因，只有機械律一種。果其我們把道德的原因，與動作的情感認爲一體，便不由得我們不接受這種結

論。自然主義 Naturalism 說原因顯明的例，是由律法規定的例，誠然不錯；但是除却機械律所規定的例之外，設再有道德的規定，究竟怎樣呢？

物理學考察物變的常態，遂發見種種機械律。空間時間的數學比率及其他繁複轉變的機械律，都是如此得來。天下事體，大概是首尾萬端，繽紛錯雜，我們須得察出變態中之常態，才可用一種定律來解釋。生命亦常顯出一種興趣之堅定，機體的種種運動，可以說是各種自保的動作總結。古今傳狀作者，往往先求得貪愛等動機，再用以表明生命的統一及連續，不然，生命不過是片段的零碎的動作罷了。物力不滅及目的或興趣之堅定同為並存不悖之兩大事實，所以我們行為的動力，不僅與機體內部營養力恰成量積的正比，同時還可表現一個性質的恆度。這個恆度可以奪我們堅定的目的及興趣來表明。在這兩方面都可有個定律來總 種種變遷，以便由浮動的人事中間抽出統一的恆度

常有人說機械律不時阻止興趣之運行，但這却不盡然，興趣的着實的存任；又何嘗不防礙物力之運用？凡說機械體與興趣是互相抵牾的人，可算是不解理性，不顧事實，為什麼同一手續不能順從幾種定律？換句話說，同一手續，大可在幾方面顯出常態來。我這一人與地球之比重是多少，同時我更抱着別種動機，雖然我的動力與我的營養力恰成正比，但是這個動力可以用來達到成善成惡的目的。人類生在大地上，一切動作雖囿於環境，但人類的行動，究能發揚高明的文化。外力之束縛是有，但我們仍能可以完足需要，發舒意志，並漸次實現普博的理想的希望。現在且舉一例來說明，電力是件極利害東西，你要不順着他的本性，生命便有危險。舊時中國人不明白電力是什麼，所以遇着雨天雷聲一振，便嚇得直抖，害怕雷公電母的淫威，便現出極不自由的怪相！到了輓近科學昌明時代，電的本性是怎樣，電的定律是什麼，大都清楚，所以能把他拿作種種應用。前此咄咄逼人的雷公電母，現在竟變成雷奴電僕了！這樣看來，人的能力，多般可愛。我們遠處異地，不能接近，便有電報電話以達意傳情；我們不願在黑暗的地方鬼混，便可發明電燈，以照着我們度光明的生活。雖則發動這些電力的時候，我們必須順着電性，照着電律，但是我們却能使用他以完滿我們的興趣。世界上文化發達一

日千里全仗着這人類控制外物的能力！

從理論及事實兩方面看起來，我們簡直可以斷言興趣是能運用自如的。一切事變發生，都能著實增進善果，這便是自由眞諦。我們在正當範圍以內，可以發出自願的行動。換句話說，行爲是欲望及意志之表現。這個準度，隨着知識藝能及同力合作精神之發達，可以逐時放大。現在的價值既已佔據世界上若干部位，我們並且希望價值將「充塞乎天地之間」呢！這是積極的自由，此外還有消極的自由。

最顯著的消極自由，便是不受機械律之束縛。此在上面已講過了。把生命做單位，動物與人是道德的常數，一毫也不受制於機械律。個人生望之卑崇，要以目的及興趣之高下爲斷。生命固在空間的物質的環境裏而奮發前進，却能超脫那狹陋的拘禁。生命並非是機械式之運動，乃是活潑的興趣之表現。他與物質的環境之關係，也只是有些興趣一定要借助物質的外境才能實現。向使他的興趣能實現於是物的空時接觸點以外；向使他的興趣可以用別種方法；在別種境遇裏面實現，那末，我們便可以說個人之生命，不必是物質的；更不必以肢體之佳運，來卜生命之吉祥了。

還有一種自由，這便是不受社會的道德律之制裁。個人是道德律之客體，人生行爲，萬難盡用大而無當的意志來解釋，因爲遠大的社會的意志，多半出自個人，前者也不能完全同化後者。事物之變，間亦有踰定律者，所以個人的行動，也許高出羣衆的運動。這般看來，宇宙之複性，直可由生命映射出來。生命之興趣是異樣的，並不是一束的要求他的統一，只是一種便利罷了，又何必兢兢說這是必然之事。

現在且說宗教信仰之根據，所有積極的有希望的宗教，都崇善之常勝那個信仰。哲姆士 Willian Jamer 曾說事物本性的立脚點，不見得就是善。唯實哲學也極力主張這說。既是如此，宗教還討着什麼便宜呢？唯實哲學彰明較著反對精神或道德的實體學。Spiritual or mental ontology 然而還有一方面對於宗教可抱樂觀，因爲什麼是平淡的，不善不惡的，可以增以價值；什麼是壞的，可以使之向善。但是這些改變，必得有道德的人在先存的獨立的環境裏面，腳踏實地做去再行。這便是宗教的信仰。

我們在前面看見善是客觀的眞實的且有實效的。這便是宗教信仰之根據。生命是由天然界演進的，若是生命之地盤，一經鞏固，他的興趣便可支配環境了。倘若善之勝利定由破壞機械律得來，那末，科學的發達，便是禍徵。但生命之勝利，是經過並在機械律以內得來。天然界的系統與生命的系統是互相爲用，原可並存不悖。倘若生命可以立得住脚，便自可以逐漸拓展他的領域；倘若興趣可以逃脫肢體的厄運，便自可以賈勇戰勝所謂萬能的環境。

這便是生命的前向運動。這種運動的自由和能力，與時俱進。世間有多少可愛的生活，慧敏的行爲呀！優雅的情感呀！友愛的社交呀！這些生命的範形，無一不可維護，促進生命的前向運動。有位生物學家說：倘若畫一條曲線以表明脊椎動物之進化，隨着曲線向上，長幼間的愛護，互助，以及優雅的情感，也就一步一步的增高。生存競爭，優勝劣敗，是進化公例，無所可逃。地球雖是强著幽棲；但也是愛著密室。動物進化，愛助之情且益肫切，人類當更可信了。生命之奮興，文化之演進，常取聲齊的步武。生命漸次發揮光大；文化之內容亦必日漸豐富精美。優美的興趣，鞏固的社會，開明的理性，都是保證生命之安全及招展的健將。

世常有人說，人類起初既未得承受世界終冬還有什麼希望？羅素常說人乃是原因的產品，原因既無若何完善的結果，所以他的生命，亦必是短促而無能。人生垂危的末運，不久將要無情的壓倒一切。世間愛眞理者之希望，不過是科學祭壇前的犧牲品，也只得拿理性之解放及自由聊以自慰罷。達爾文亦嘗說宇宙全旨，殊非人之智力所能及，只有各盡所能，以供本職。羅素又說，人當末日以前，只得愛慕高超的理想，暫度短小精悍的生活。爲他自己理想所創造的世界激戰，以求知識之自由，禁禍之解放。

這種生之哲學；比之迷信及荒謬的樂天主義，固較勝一籌；但是倘若殉道眞是人類之福音，那末，赴義者不但有勇，凡須知道犧牲究竟値得不値得咧！有些人認定意識之無能，遂輕意說放棄宗教的信仰，便是哲學及科學的道德。其實意識不是無能，理想更有實效，他們的功用，並不在作一場好夢，創一道幻象，來掩蔽殘忍的末運。宗教信仰，也是生命前進的奮興劑，何必棄之不惜呢？宗教樂天主義，一時固難證明。若說有生以來人類的勞工，摯愛，興感，以及光明的天才，都與太陽系同歸於盡；若說人類功績

的展覽室，將成坵墟恐怕也是無稽之談，其愚實不可及。宇宙之終局，暫且不論，但就人類已有之成就，已屬偉然大觀，我們何以不肯繼續做這件未完的功業呢？

總括說起，唯實主義毫不阻喪銳氣，任憑環境怎樣，我們總不妄想全體事物已是盡善，唯實主義眞個含有生命之眞確及能力的重要觀念。他不懸揣精神之勝利，也不非薄精神之無能，但認一切猛進的生命是現實的。唯實哲學遇着一切物事，先從他們的實際方面看，再從他們的理想方面看，終究經過我們高明的行動，便把目前實際物事逐漸改善，一如我們的理想。

作者贅言

這篇文字，大概是根據柏銳教授 Professor Ralph Barton Perry 所著 Present Philosogolical Tendencies; Chapter on a Realistic Philosophy of Life 做的。脫稿後往聽杜威博士演講「新人生觀，」The new Conception of Life 私謂唯實主義與實驗主義的知識論，不免殊異；但這兩派哲學對於生命之態度，却狠相同。杜威博士認定世界不是死的固定的；乃是流動的，變化無窮的。在這種多變的世界上，生命抱着兩種質素前進一、進步；二、團結，博愛，及互助的精神。生命在進化的長途中，已使得人類日由疏遠而趨於親近，他的目標正對着世界的德模克拉西。此次大戰已把不合時宜的舊人生觀毀滅淨盡，開了新文化新生命的紀元；然而這裏只可樂觀，不容有幻夢。生命長途中所遇着罪惡正復不少，須得一一認明，一一征服。現在羅列吾前的都是些急待解決的特殊的問題呢！有人目擊大戰後世界上實況毫未改善，往往生些悲觀，但這並不是向上的希望便不能實現，只緣我們正在用實驗的態度，求妥善的途術，一步一步的前進。要知道這種偉大事業，是全體人的公同事業，決不可一蹴而幾。舊時東方學者每把古代文明看作理想的盡善的，所以對於人世之變遷，不禁發出什麼「世道陵夷」「人心不古」的怪話！於是東方人的腦袋，遂裝滿了復古的念頭，退化的思想。西方文化東漸之後，東方人便也明認世界是變動不息的了；但是變遷之趨勢，亦有好壞，這變好變壞的責任，要由你們完全負責，你們審愼自決！我聽這段話是在南京高師口字教室的天井裏，

那時明媚的春光正映射在我的心胸上，我便肅然起敬作一默答：世界上種種罪惡都逃不了銳敏的智慧的察覺，當生命前進，我們須是征服一切罪惡，並用創造的智慧來解決種種特殊的問題；我們誓死不復古不退化，努力向好的途徑走。恰好這時天上一羣飛鳥掠過彷彿有脆清的聲音說：好極了！世界新文化創造的過程中東方人類向上的事業有他……他……他們梃着胸，扛着肩，公同擔負下來了！智呀！智呀！勇呀！勇呀！勇呀！

九•四•十二•

新唯實主義 The New Realism

Ralph Barton Perry 著
查 謙 譯

聽說羅愛蘭州溫撒開城的居民，是坎拿大的法國人，比利時的法國人，法蘭西的法國人合成的。唯實主義差不多也是這樣。有拍拉圖派的唯實主義者，有蘇格蘭的唯實主義者，有德意志的唯實主義者，還有新唯實主義者或稱真唯實主義者。從最後一種唯實主義裏，你們可以推出我的偏向。我預備把這題目劃開，從各唯實主義者公共的旨輒說起，經過許多由廣而狹的概念，直到我所代表的一羣人物獨具的概念。我們可以把這些概念，看作一個稜錐體，那廣大的底就是獨立概念(The Conception of Independence)；無論那種唯實主義者，都在這概念上立足。到了拍拉圖派的唯實主義(Platonic Reali·m)與關係外在論(The Theory of The Externality of Relations)，稜錐體逐漸減縮，信從者慢慢少了。行至錐頂，只剩少數的人，他們承認上列各種學說，却另外增加一個卓著的概念，就是意識內在（Immanence of Consciousness）。在這錐頂上，站着那最高的，最近的唯王實義者，這些人大都是以英文為國語的。

一 事實之獨立 The Independence of Facts

有人說哲學為人類自會相信的許多事，尋求未必佳的理由。這句話，用去反對那『知識的目標，乃是一些事實，無論有沒有人曉得，總依然存在』的學說，分外有力。不錯，這是常識的物質觀。不過關於這事的常識，早被反對唯實主義最力的哲學完全毀壞。就是不充分的理由，也得有幾條，才能恢復他原來的位置。『解鈴繫鈴，』總非哲學不行的。

要懂得唯實主義事實獨立之主張的重要，應先明白那持相反論調的唯心主義在一世代前，對於假僞心理所操的權力。和威生教授 (Prof. Howison) 說唯實主義，如同我們現在說拜物教或占星學一般，是『陳腐的形而上學，就萬物的存在，討論萬物的存在，與心沒有絲毫關係；談到時間的性質，這唯實主義，早在康德超越美術學 (Transcendertal Etics) 裏受了最後損棄的。』康德的觀念是：這被認識的世界，這時間，空間，物質，因果的世界，全是心製造的；心認識他，他所以存在。康德哲學裏所有外界事實的痕迹，都被繼起者掃除淨盡；這個世界，完全聽創造的智慧，同着他那些以因求果的格式與指導的理想，管轄。世界既屬心造，心自不必從事實上觀察他，只要研求自己的組織，斟酌自己的意向，就可預言他的結果。世界定要變成心需要併想望他變成的狀況，把心的需要與想望考察一下，就可斷定世界何如。平常的人，大都承認這觀念含着狠深的道德與宗教意義，那嗎對於這觀念的非難，就狠命運不佳了！但是一種哲學，總不至純粹受爭論的破壞的動機支配。讓我們尋那比較積極點的地方看看。

一．科學的態度．　第一，唯實主義主張事實獨立之說，是想表釋科學的態度，併把他移到哲學上來。這個態度就是：對於主觀的選擇，加以拒絕，甘心依據自己尋見的世界，評判世界。我不是不承認科學家利用假定；但我堅持，科學家，在最後的一步，總得把他的假定，置諸事實命令之下。我知道尋得東西的人，是那竭力去尋這東西的人：事前的願望與期盼，狠能把發明變難爲易但科學家所必需的，就是他得接受期望的失敗，如同接受期望的成功一般，他決不可把希望與事實混作一團。我不是不承認科學家希望有用；但我要指明，科學家，因爲方法逐漸改善，已經知道他須切實報告事物的眞況，方能有用。換句話說，科學的基礎，明明白白的立在一個假定上，就是：有一羣東西，一羣存在，一羣性質，一羣原因，—無論有心認識他們沒有，他們總存在，併且他們是什麼，他們就是什麼．心的漠視，全不能影響他們，彷彿駝鳥把頭插在沙裏不能消滅那恐嚇他的危險。願意他們這樣，或希望他們不是這樣，都於他們無涉。他們不必與我們智慧的想望符合。他們可以是痛苦的，傷害的；也可以是紊亂的，偶然的，無系統的。倘若自然與我們的嗜好恰合，那是因爲我們的嗜好，本

從自然出來的，是因爲我們已經習慣嗜好那常見的與無可避免的東西。但是自然多半與我們的嗜好相反。那嗎，我們唯一的解決法，就是用身體的活動改變自然，狠僥倖的，我們的身體，能教我們走進物質原因的區域。

這就是狠簡單的科學的態度。美術裏稱爲唯實主義的，不過把這種態度移到感覺與想像的表寫上去。美術裏的唯實主義者，與科學家同，竭力忘却自己的成見與偏向，縱那極犯厭的東西，他也狠堅定的看着，併用他製成的表像，勉力張開別人的眼睛，使他們對着事實有同樣的勇氣。

唯實主義者想在哲學裏有同樣的態度。這與那古傳的觀念：『哲學乃專事姑息的老祖父，人可從粗暴殘忍的世界去就他，覺着安全』完全相反。羅素(Bertrand Russel)說：

『人記着他們的願望拿哲學與這些願望的關係，評判哲學。「善惡之念實了解世界的樞紐」的信仰，既爲個別科學所驅，都逃進哲學去了。若哲學不永遠是一場好夢，這種信仰，仍得逐出。平常人都曉得極深的快樂，不可直接尋求。善也是一樣的。無論何如，在思想上，那忘却善惡尋求事實的，比那由自己願望裏觀察世界的，容易得見善。』

唯實主義者要替哲學求那科學裏已經求得的擯拒進行的嚴厲。這不是說，他要把哲學改成自然或物質科學。他知道哲學家有些特別問題，無論他承認何種方法最適用，總得研究這些問題。哲學家的事業就是作一種廣大而綱要的世界觀察，提出隱藏的與額外的問題，特別的要考察認識與道德的歷程。目前當然不能希望得着可與精確科學比擬的技術；但是凡可得着這種技術的地方，如符號邏輯，唯實主義總非常歡迎他的。在別的地方，他的期望就稍小一點。他希望哲學家，與科學家同，能說公共的言語，提出公共的問題，在公共事實的範圍裏求解決。他尤希望哲學家的獨語，琴歌式及印像式的推討，可完全消除。在這些事上，他決不是想破壞，是希望哲學能眞正的變成一個光明之源。唯實主義者認定哲學是一種知識，不是歌，不是禱告詞，也不是夢。所以主張少倚賴『因斯派力神』(Inspiration)多倚賴觀察與分析。他認定自己的功用，分析到底，是與科學家的功用一樣的。在那前方，有個世界，這世界裏許多地方，還被黑暗遮住；使這世界得着光明，若做得到，是極要緊的。但不像科學家聚

攏心靈的光芒，把世界的這一部或那一部變爲輝耀的起伏；唯實主義者只圖照出全體的外形與界線：極知道若把他所有的這點光兒分佈開來，就變作一盞半明不滅的燈了。

二、價值卽事實。　常常有人說，若全世界都歸併到事實的死平面上去，就沒價值可言了。我不懂這話的意思，却覺得他動人聽聞。在這地方，似乎有個雙關體。我們要價值爲實體的，耐久的東西；但一稱作事實，我們就立刻縮回，因爲這樣未免把他看得過於粗笨。　們不要我們的理想爲純粹理想，又不願意把他們歸併成純粹實體。對於解決這個困難，唯實主義有什麼貢獻呢？討論這個問題，我要把我心中價值的意義，獨斷的申說一下。我的觀念是許多唯實主義者，最顯著的如羅素(B. Russel)與莫耳(G. E. Moore)，決不願接受的。從單純的意義上說，價值就在，我想，興趣。守財奴喜歡金子，那嗎，金子就有價值。我不說金子有怎樣的價值，我只說金子有價值—或大或小，或高或低。但是興趣，如守財奴對於金子的興趣，基督教徒對於上帝的愛，或美國人對於自由的渴望，是事實。他們是可靠的，必須的，就和太平洋的水衝洗加利佛尼亞州海岸一般。若一個人想知道什麼是有價值的東西，他定要尋着這些興趣的事實，無私心的承認他們，如地理家承認海與陸的分配一般。價值事實有時是人類感情與欲望方面的事實，併不與唯實主義的宣言絲毫衝突。若說『除了人判爲價值事實的以外，沒有價值事實。』就與這些宣言大大衝突。唯實主義不肯讓那認識的心，不管四圍的世界表現什麼，製造價值；他堅持，若是心要認實與光明，定須接受他尋見的別種知覺動物的興趣。在擬擬標準與計畫的時候，把這些興趣充分考慮。

但是別人要問，什麼是興趣的目標？比利時渴想之自由是什麼？世界渴望之永久和平是什麼？這些不是價值麼？我們能說他們是事實麼？他們自然是價值；他們也是事實，就是指着他們的興趣之各部分。比利時人渴望自由是件事實；這實際的渴望，因爲他的特別趣向，與別種實際的渴望不同。那不能劃離的特色，就是他必須朝着他自己的特殊目標進行。但是比利時的自由，雖已成爲比利時人渴望的心理事實的一部分，還沒獨立的成爲政治事實。我們說這個渴望還沒成功，就是這個意思。唯實主義者斷不否認未成功的渴望；他並且極願區別這些渴望是事實

的意義，同他們不是事實的意義。

我們考慮價值確實之第三義的時候，這事的重要，格外顯明。我們十分相信，比利時人達到渴望目標的日子總要來的。在那時候，本來是渴望事實之一部分的；要變成一個獨立的事實，脫離對於渴望的倚賴，要求舉世承認爲一種新政治力。但是要從第一步走到第二步，從渴望走到成功，必須把這兩步分得十分清楚。把這一步錯認作那一步的人，聽任願望的誠懇或鮮明，用完全事實的莊嚴，藻飾他的(願望)目標的人，一定是世界裏實現願望的最後一人。這不過勉力的，併且我怕，不甚明瞭的重述那通俗的信仰：『一個有能力的唯心主義，需要那健全的唯實主義的一點好精神。』要想得着一件東西，我們須曉得何時我們得着了，何時我們沒有得着。

我覺得在這反對事實著重之論調的背後，還有任從興趣干涉判斷的險惡衝動。有一種哲學主張把眞的世界，釋作人類願望的完全成就。他把這世界看作理想眞 (The Ideal-real)，是我們希望世界將來成就的狀況，同時是我們承認世界已經成就的狀況。這個謬誤，無論在極大的全宇宙的格上，或在較小的個人的或政治的格上，都是一樣顯明，一樣不幸。認現世界爲他理想世界的人，一定是實力促進世界幸福的最後一人。眞確的宗數唯心主義，與眞確的個人或政治唯心主義同，須使種種幻象一齊消散—完全承認事物的眞正狀況。這種幻象的消散，決不防碍『世界可不如是』的希望；若要堅持的忍耐的採取那使世界變爲不如是的方法，這幻象的消散，尤不可少。

二、拍拉圖派的唯實主義 Platonic Realism

許多唯實主義者狠願承認歷史的及自然的個別事實的獨立；但不肯再進一步，同拍拉圖一樣，以同等的獨立，給思索與想像的抽象目標。不過大多數的近代唯實主義者，總有一部分與拍拉圖相合。他們不肯承認這目標爲唯一的最後事實，他們也不肯把認識的，道德的，美術的渴望目標，包括在這些事實以內。換句話說，他們只接受拍拉圖派唯實主義數學與論理的部分。所以拍拉圖說，世上有絕對的眞；絕對的善，絕對的美，因爲我們有這些理想。又說，這些『絕對』與『完全』，比之世間個別的限制的價值，格外應該存在。兩種議論，都是近代唯實主義者要反對的。拍拉圖也說，數學裏三角的性質，或論理含義的各種『必然』都

是確實的。這話不損害物質或社會制度的同等確實，近代確實主義者狠肯承認。

這種柏拉圖派唯實主義近代的狹意的詮釋，根據下述的簡單理由。數學家與論理家都知道某前題一定生出某種主義或結論。譬如甲大於乙，乙大於丙，所以甲大於丙。這是一個抽象的普遍的眞理。無論甲乙丙怎樣，他總有效。縱然沒有這件事，這理還是眞的。這眞理不屬於那一件事，是屬於那概括的關係『大於』的。有時可以說『大於』是個移動的關係。這關係的特質，與我們所想他成的，所望他成的樣子，完全獨立。他是一個堅强的事實，不受人類易變的性情與無定的意見約束。如『太陽大於地球』的事實一般。這件事實，與物質事實同，凡要適合這宇宙的人，都得承認與接受。

柏拉圖派唯實主義的這種趨向，含着幾個狠有感情與實際重要的意義。第一，他反對唯物主義的形而上學。若是數學與論理的格式是眞世界的眞性質，我們就不能說眞世界單是物質或純粹有形質的材料組成的。那主張眞世界單由精神或心理材料組成的一元論，或主張把世界分屬形質與心理材料的二元論，他也同樣反對。他說這世界裏至少有一部分的材料，既不是形質的，又不是心理的，却是中性的。

第二，柏拉圖派唯實主義的這種趨向，承認才智（Intellect）的權利。我們不可把才智看作一個純粹器用的能力。照唯實主義說，概念與知覺同，是一種了解事物本性的方法。才智有他自己的區域，在這裏面，他可以具那激勵地理家與天文家的精神窮搜極索。這種學說，把好些唯實主義者，如羅素，引到一個觀念：人用才智去思考論理與數學的世界，可以尋着他那最高最靜而自足的生活；因爲這世界立在時間的飛越與不調和的情欲的紛亂之外。理性的眞，是能耐久的眞，自然與歷史裏種種事故的影響，完全不受。凡是因着他的理性住在這世界裏的人，永不會知道敗北與失望。唯實主義者縱然不取這才智說的極端論調，無論如何，總須避去那騷擾『認眞體與現世歷程中經過事件一樣』的哲學家的「散離」與永遠變遷的感覺。

三、關係之外在 The Externality of Relations,

新唯實主義者，與意志主義者 The Voluntarists 及實驗主義者 The Pragrnatists 同，認物之衆多爲一個最後的事實。不

是說這事實十分合宜是說我們所接觸的世界眞正如此。唯實主義者承認多元論的實際含義；但不像意志主義者與實驗主義者，以這些實際含義爲採取這觀念的動機。唯實主義者也是一個多元論者；這中間的理由都是理論的，關於專門學術方面，此處難以證明。我只極簡單的述說一下。

唯實主義者相信關係是在他們所結合的各項之外的。他相信只有這種物質觀，與分析的結果符合—分析就是極精細的事物考察。他相信一個事實是許多部分組成的；每部分都有他的特殊性質，縱把他遷到別個事實裏去，這特殊性質依然存在。『太陽大於地球』的事實，含着『大於』的關係；這關係有他自己的特性，縱把他遷到別種事實裏，如『地大於月』的事實。這些特性依然存的。『太陽大於地球』的事實又含着這名詞『太陽』，同太陽的各種特性。在第二件事實裏『昨天十二點鐘太陽是可以看見的，』這名詞『太陽』仍然保存着他的各種特性。換句話說，各不同的事實含着相同的分子。我們說，這些分子是相外的，就是說他們不是大家被捆在一個事實裏，不可完整無缺的被遷到別個事實裏去。他們不單獨屬於那一個事實，是可以互換的。

唯實主義者自然不否認事實可以有因果的關係。『地球繞太陽』的事實，與『太陽大於地球』的事實有因果的關係。這兩個事實，當另外一個較複雜的因果事實發生的時候，成爲他的分子。但每個分子事實都能在別種複雜事實裏出現。就是那因果關係，也不能認爲歸入或佔有他所結合的各項；別種複雜的關係，在他們裏，這些名詞也可出現．可以是比較分離的非因果的關係如差別或同時。

我知道這許多話，似乎把極明顯的事，故意鋪張起來。但是他，與那更普通的唯實主義事實獨立論同，從否認一個相反的觀念．得着重要—這相反的觀念雖不怎樣流行，曾用作前題，辨證政治計畫與宗敎信仰的廣大原則。我要說的觀念，我們討論絕對唯心主義的時候曾經遇着。就是：各種關係都是內部的要害的關係；各分子都從他們組成的有機體，得着本性。這個觀念的含義就是：我們思量估計這世界，須從全體做到部分。唯實主義反對說的含義就是：我們必須從部分做到全體；不可把全體認作不能分的單個，他不過是各分子所有本性與價値的集合或總

數。

我們已經提及這觀念的一個重要結果。我們能夠認世間的惡爲一可以劃出的分子；在對惡的判斷及行爲上，都可將他隔離。我們可判定惡的罪，不同時判定世界全體的罪；我們可銷毀惡，不同時銷毀世界全體。第二結果，我只提一下，就是這個。若世界是個有機體，我們不認識世界中的件件事，斷不能認識世界中的任一事件。若還未能理會這不能分的總體，就缺乏那了解他的任何部分的鑰匙。知識的實際進行，却不是這樣，因爲在科學裏，我們從部分進到部分，一面走着，一面認識着。若哲學採取有機單個的原則，他總難免帶點不信任科學的傾向。我們自信認識的事既屬零碎；又不能一躍而爲無所不知，那嗎，除了這乾枯的斷語『世界是一個有機體』外，還有什麼靠得住的知識？永遠申述『凝聚』『總合的單個』『具體的普遍』等等原則，是唯心派文字的特殊色彩，你們都知道的。

還有一個多元論的結果，我要特別注重的。我已表示過這意見：單純的價值事實就是各知覺物的實際興趣。照着多元論的原則，我們可以說，這些單純的興趣加入複雜的合體，在合體裏，他們保存自己的形態，併且公同組織一個價值的總數。若是唯實主義者遇着較大的集合興趣，他未嘗不可承認他們的存在；未遇着他們的時候，他卻沒證實他們的必要；既遇着他們的時候，他看出他是許多組織興趣合成的，每個組織興趣都是一個在自己權利裏的價值事實，與他所加入的全體完全獨立。現在我們已經談到常見的實際結果。絕對主義者說，『個人』同着他的需要與欲望，除了他從全體得來的價值外，完全沒有價值。若是他還有點價值，實在因爲他在國或絕對生命裏還能作一份事。這是他存在的唯一理由。另一方面，多元論者說，個人裏有一固有的最後的價值；這價值決不是從國或絕對生命或他種集合實體得來的，我們度量這集合實體的時候，總得承認這價值，老實說，多元論者的意思，還不止此。他爭說，國或別種較大的生命總體，考究起來，實在不是一個興趣，是多數興趣的集合。那嗎，這國或別種較大的生命總體，除了從組織他的各興趣得來的價值外，沒有價值。國，縱然上帝，若上帝是生命總體的意思，都得依着全體供給分子興趣的程度，承受判斷。

我覺得這是伏在個人主義（Individualism）社會的德謨克

拉西(Social Democracy)與人性主義(Humanitarianism)
基礎上無形的哲學。這幾個主義的尋常代表人，聽說他們同像
『關係外在』論這樣奧祕的專門學術有什麼干涉，一定異常
驚駭。但是事實上眞正如此。論理的差別是個深奧的差別；而差
別越深奧，到了應用的時候，分子就越大。那『全體管有併限部
分』的觀念，實是萬有神論(Patheism)與『決無謬誤的國家人
格』說(The Doctrine of the Infallible State-personality)
的論理前題。另一方面，那『部分組織併限制全體』的觀念，實是
『不受可疑或詐僞的集合實體之引誘，實去個人同着他眞正
感覺的與趣』的觀念的論理前題。

四、意識之內在 The Immanence of Consciousness

美國一羣較狹意的唯實主義者的特點，就是這觀念：意識與他
的環境同性，併且互感。這個觀念，應該同通常認爲供給道德生
活與宗教生活較好根據的二個別的觀念，分別淸楚。我們已經
提過這兩個觀念，我還要述說一遍，使那反對的地方格外顯明。
照其中的一個觀念說通常稱這觀念爲精神哲學，意識與事物
的總體同廣；事事物物都是意識。那一方面，唯實主義者用世界
的常識，斷定意識爲多種事物中的一種。他與其餘的世界同性，
是同樣的元素組成的。但區別意識的這一種元素結合，與他種
結合，如物體或數學系，不同。照第二個觀念說，通常稱這觀念爲
二元論，意識是一種特殊材料，例如他與有形質的材料絕對不
同，斷不會彼此往還。那一方面，唯實主義者斷定意識與物體不
同，就如一個體系與另一個體系不同一般。意識有他自已的進
行方法，這是他與僅僅機械的東西不同之點；但是他與別種物
體同在一個平面上，所以能夠影響他們，也能夠被他們影響。在
追求這些比較以前，讓我把唯實主義的觀念推論一下。

意識是一個兩面的事體。在一方面，有通常稱爲內容(Content)
或物體(Object)的，如知覺，意象或記憶。意識內在論的意思就
是：這些內容或物體是環境的幾部分，被心借來的，不是完全撥
歸他有的。我們現在的知覺是這房間的幾部分；我看他們，觸他
們，聽他們；但是對於他們的別種關係，毫無偏見。他們就與我心
結合。所以這張書桌，我既握着他，就被攜入我心內容的範圍；但
他決不因爲這個原故，就不在講壇上，或不被吸向地心，就如你
們中的任一個，決不因爲作了大學學生，就不是加利佛尼亞州

人，或不重百五十磅。心與環繞的世界互相穿入，互相疊覆，就如大學與大學分子所從來的別種系統或集合互相穿入，互相疊覆一般。

意識的那一面，通常稱爲主體(Subject)或心之活動(Activity of mind)，包括察覺，思索，記憶等等的行爲。唯實主義的內在論認這個也與他的環境同性。精神，若是我們要保存這個名詞，不是一個不連續的材料，只能用無雙的內省方法—每個精神生物對於自身獨具的內面知覺—去發現的。精神是任何觀察者，可以在能觀察的經驗的區域裏，同山水星一齊尋見的多種事物的一種。他是元素的一個特殊結合，同着一些特殊性質。你們中間總有些人要聽說心理學裏行爲論的。這個運動，—美國唯實主義者與他同意，贊成亞利斯多德的觀念：心是具着中央神經系的生物動作的一個方法。依這個觀念，我們要研究心，就得守着那生物，當他一會遇見這些刺激一會遇見那些刺激的時候，觀察或度量他究竟作什麼事體。其實禽獸心理，兒童心理，原人心理，異常心理，都是這樣研究的。行爲論不過想把這方法變爲一個研究心理學的普通方法，尋常成人心理的研究，也包括在內。

把心理的兩面合起來結果就是這觀念：意識是在一個同性的世界裏相互動作的一個方法—一箇具備腦筋的生物，從他四圍環境裏，選作特用的事物萃要。讓我們把這觀念的實際結果，同二元論或精神論發出的實際結果比較一下。二元論自認替意識除去唯物的汚點；所需代價就是意識的無能力。意識仍在世間，但與世界毫無接觸。他的目標，就是自己的情形；併且他的活動，限於純粹精神方面，支配自然的各種物質勢力，絲毫不能影響。二元論的適當結果，是一個道德的主觀論，各人用他的全力，整理自心的意象；從『思想，縱於世事進行沒有關係，確是最高貴的職業』的信仰裏，取他所能取得的愉快。

精神論，與唯實主義同，宣揚心與他的環境的『純一』，把心從虛弱無能裏解救出來。在反抗二元論上，精神論與唯實主義有共同的關係。但精神論又引起新的實際困難！若我們設法，如柏格森(Bergson)萬有心靈論者(Panpsychists)與個人唯心主義者(Personal Idealists)，把世界縮成意識的各種格式，像人類在他們裏面感覺的一樣，就沒有東西接受他們的行動。

要規定自然環境，須添上一個神蹟，把精神化爲實體或變成物質。那一方面若像絕對唯心主義者(Absolute Idealists)所說，普遍的精神與外界的事物是同樣的；這『精神』『意識』『心』與其他的種種名詞，就沒有清晰的意義。若是精神就是我們以前認爲精神對手的外界事物；那『一切都是精神』的保證裏也不能含着什麼安慰。

簡單說起來，樹立堅毅的道德與行爲宗教莊嚴的希望，需要一個世界，在這世界裏，意識(狹意的)可以作有實效的行動，且有使世界與意識的興趣符合的機會。據我所知道的，各種哲學裏，只有唯實主義預備着這樣一個世界。因爲他承認意識的特殊，同時又把他攜入自然世界，作個眞正的動力。

我用不着再推論唯實主義之道德與宗教的結果；因爲他們與上面解釋的多元論之道德與宗教的結果，沒有什麼差別。唯實主義，在倫理方面，是個人的，民主的，人性的。在宗教方面，他是信神的，進化的。唯實主義是個不肯用快意的幻影，欺騙或安慰自己的哲學。他寧願掙開自己的眼睛，但他不是厭世派，也不感極大苦難。他把善從惡裏分別出來，設法促進他，不是以爲定能戰勝，但具着堅決所發出的信賴。沙巴第耳(Sabatier)說下邊的話的時候，也有這種豪俠的精神。

『篤信宗教的人，不但斷定什麼是善，並且變作善的兵士，無論怎樣失敗，他總預言善的勝利。在荒涼的墟址裏，他看見了將來的城，這個城是他未能實行建造以前，在理想中預先建造的。他停下休息，享受眞實成績的時候，不算什麼；他渴欲跳登新的舞台，因爲那神秘的聲音已經喊着：「離開你的國家與親戚，到我要指示的地方去。」這時候才是他生命裏最重要的樞機。』

但是據我所知道的唯實主義還想比這個格外詳明些，格外與生活接近些。他要把這將來的城，與人類現在的希望及奮鬥連續起來，如威爾斯(Wells)解釋他稱爲『上帝的世界國』的話一樣：

『這個國是全人類，在許多神聖事業上，和平的與協助的活動。這些事業，我們想着就是：(一)民族生活的保持；(二)現在與現在以前的自然界外面形體的探討，就是說歷史與科學；(三)人類固有可能的探討，就是美術；(四)思想與

知識的整滌，就是哲學；(五)最後，在這種種光明之下民族生活進步的擴張與發展，使上帝可以在一個綿綿改進的人類裏作工，在設備逐漸完美的心界作工所以他同我們民族都永遠增長，在發展生活能力與征服逼宇宙物質的盲力上為無窮盡的工作。』

新唯實主義的認識論

查謙

這篇東西，完全根據 Perry 教授 present Philosoplical Tendencies 書中 Realistic Theory of Knowledge 章作的。因為力求明晰的原故，有些地方，不免增減一點，大意還是相同的。篇中引用 Perry 教授的話太多，所以沒有格外註明，閱者諒之。　謙識

唯實主義不曾被斥為「就存在論存在，與心沒有絲毫關係的陳腐玄學」麼？新唯實主義不是這種「陳腐玄學」的復活麼？究竟他陳腐不陳腐？還是很合時宜？我們應該詳細研究。

休默 Hume 說過一段話，於我們的討論，很有補益，所以寫在下面：

我們看出所謂心者不過是各種知覺的集合，這些知覺被某某關係連結起來，平常都當他們雖然不對，具有完全的單純 Simplicity 與「同一」Identity 既是每個知覺與第二個知覺有分別，可以認為單獨存在那嗎把任一個知覺同心分開來，就是把他對於組成思想生物之一羣知覺的關係，完全折斷，決無不合……。若是知覺之名不至使他與心的分離變作虛妄與矛盾，物之名，仍然指着那件東西，何至使他們的結合變作不可能？外間的物被看見了，被覺得了，到了心中；就是說，他們與結為一團的各種知覺，發生了一個關係，用現在的感想與情欲，增加知覺的數目，併把意象存積在記憶裏。所以這繼續不斷的生物，有時在心中，有時不在心中，其實生物自身，併沒有什麼真的或緊要的改變。

簡單說起來，休默承認(一)物具獨立的存在，不倚賴心(二)物與正在心中的知覺是同一的。休默主張一元的唯實主義 Monistic Realism。他先確定物與知覺的同一，然後想到物之獨

立

蘇格蘭學派—瑞德 Reid 與韓穆敦 Hamilton 是他們狠著名的代表—主張自然的唯實主義 Natural Realism，與侯默的觀念大大不同。唯心哲學把外間的眞實 Reality 完全淹沒在心的意象裏，因而生出種種懷疑的與背理的結果。蘇格蘭學派想避免這個趨向，恢復那古傳的兩種「本質」Substances 在內的心與在外的自然。他們斷定這兩種本質與表示他們的意象絕對不同。關於主要的物體性質，如延 Extension 實 Solidity，動 Motion，他們宣傳一個眞表現主義 Real Presentationism 但是物既不變成意象，怎樣能夠被指出，被表現，被理會？既無意象的紹介，心怎樣能夠認識物？這許多困難，蘇格蘭學派完全沒有解釋。

蘇格蘭學派說侯默是最近的狠利害的唯心主義者，所以他們用這二元的唯實主義去攻擊他。近代唯實主義的態度，恰恰相反。他們與侯默的學說狠接近。物是完全獨立的；但是既被認識，就變作心中的意象。物可以直接走進心裏去變成意象；但是他的獨立決不受絲毫損害。換句話說，意象就是被某種關係連結的物；物從被認識方面看，就是意象。

研究新唯實主義的認識論，有兩個學說，必得仔細考按。第一，內在論 Theory of Immanence，或稱認識學的一元論 Epistemological Monism。例如甲被心認識了，就同心發生一種關係，變作意象，或心之內容。第二，獨立論 Theory of Independence。例如甲雖能這樣變作意象，或心之內容，但是他的存在，他的本性，決不絲毫倚賴心的；離了心，仍然完整無缺。老實說，新唯實主義的最大原則就是「在內者之獨立」The Independence of The Immanent。這一點能夠成立，其餘的問題，也都不難解決了。

內在論 Theory of Immanence

哲學裏有兩個二元論，狠發生了許多困難！（一）心與身之二元論；（二）思與物之二元論。他們都含着一個「本質」的觀念，這種種困難的根源。內在論用「關係」Relation 的觀念替了他，故能避免一切。

心身二元論，以笛卡兒 Descartes 的時候起，完全成立。簡單說，就是本質與德性 Substance—Attribute 的哲學。笛卡兒把心

與身看作兩個自足而互拒的區域。心的特點就是那德性「思想」Thought；身的特點就是那德性「廣延」Extension。思想與廣延沒有絲毫相似，所以他們規定的兩個本質，也沒有絲毫相似；結果就是心身的完全分離。笛卡兒這種學說一出，引起了無限糾紛！心與身在定義上既然判若霄壤，何以在實際上倒反有時聯合？知覺呀，主意呀，都是狠顯著的事體，既不純粹屬心，又不純粹屬身，究竟什麼原故呢？知覺以身始而以心終；主意以心始而以身終，明明為心身二者的融合，究竟怎樣解釋呢？這些問題，笛卡兒既沒給圓滿的答復，後來的人也不曾十分注意，到了今天，心身二元論還是狠受歡迎的常識的眼光，以為兩體相對，一定具着斬然決然的區別，平日見聞都是這樣，別的事物自可類推，也就不去詳細考較了。

但是人類經驗裏的相對體，併不止這一種！這是著重內容的，還有不著重內容的，後者的特點就在結合關係。一國裏邊，有男女政黨種族等等的區別。每個人可以同時屬於許多團體：他可以是男人，民主黨人，黃種人，……絲毫不妨事的。各團體的區別不在會員，縱具同樣的會員，還許是互異的團體；最重要的是組織原則，組織原則不同，團體也就不同了。從這個關係方面看，這些會員組成這個團體，從第二個關係方面看這些會員又組成那個團體。

在心身的區別上，內在論也應用這個原則，他說，心與身沒有分子的區別，只有關係的 Relational 或官能的 Functional 區別。常識與哲學總把心同身看作非常簡單；其實不然，心身都是複體，可以詳加分析的。一而再，再而三，到了最後的時候，縱然心的分子與身的分子未必個個能互換，總有許多可以互換；感覺的性質，論理的範疇，更是心身共有的。「身的任何分子不能加入心」的話，實在沒有理由，實在尋不出什麼理由！

哀痕馬赫 Ernst Mach 有一部書，叫作「知覺之分子」Die Analyse der Empfindungen，把這個意思講得狠透徹。他說，物質者與心理者所具的分子是一樣的。物理學研究一種關係，如顏色與光源的關係；心理學研究另一種關係，如顏色與網膜或知覺生物之神經系的關係。顏色自己却不是心理的，也不是物質的。

馬赫的意思狠對；但是他素有唯物的趨向，隨時隨地，不免流露

出來在這地方，他把知識的論理方面完全抹殺。要曉得心理的與物質的複體不僅具感覺的性質，還有各種基本的格式的關係，如含蘊，秩序，原因，時間等等。發見這些關係，限於感覺區別的分析萬做不到，所需要的，就是論理的分析。注重論理的人，對於心身的關係，往往漠不加意，實在狠可惜的。

總起來說，內在論的意思就是：同樣的分子組成心與身。這些分子包括感覺的性質與論理的抽象。眞實不是兩個完全隔絕的區別，是一個極大的區域，在這裏面，無數關係往還交錯。物理學研究那最通常的最表率的，論理學研究那最簡單的最普遍的。

現在我們講到思物二元論了！他的基本觀念就是知識的自我超越 Self-Transcendence of Knowledge。平常看來，知識總不是關於自己的，總是關於自已以外的東西的。物如 Thing-in-itself 的意思，從此發生。知識直指着物如；物如與知識的內容却絕對不會相合。這個困難非常明顯。因為眞實所具的品質，既被認識，就給知識搬去，日復一日，物如豈不變成個空洞洞赤裸裸的X麽？所以知識的自我超越含着懷疑主義。知識只能指着眞實，永不能得着眞實，這不是失敗的供詞麽？

新唯實主義說，知識與物的差別，同心身的差別一般，是關係的官能的差別，不是內容的差別。第一，直接知識與間接知識應該分開。在直接知識裏，知識與物是同一的。甲和神經系有關係，僅在具着同等關係的分子中間有位置，所以他是知識。甲還有他的本性，在上述這種關係外，又能發生別種關係，所以他也是物如。我們看見火星的時候，火星是知識，也是物如。他同我們的知覺行動及別種知覺，記憶，計畫，情感等，都發生關係，故是知識。他有體積，又有去日的距離，故是物如。

第二，在間接知識裏，知識與物的差別，就要大得多了。二者的內容有時全不相似。我們思考甲的時候，可以純用乙丙而不用甲。內在論說，所思之物與思想都被經驗。物超越思想，但還可以看出或直接的達到，併且具有直接知識所發現的各種品質。詹姆士 James 說：

> 我們所有的間接知識，都以直接知識為歸宿。
>
> In such pieces of knowledge-of-acquaintance all our knowledge about must end,

杜威 Dewey 說：

意義是一件東西，意義所指的又是一件東西，與發出意義的東西不是一樣得來的。

The meaning is one thing; The thing meant is another thing, and is……a thing presented as not given in the same way as the thing which means.

換句話說，物件不能超越知識，但被表示的物超越表示；這超越的歷程，全在直接表現之物的區裏。

內在論承認兩種超越：(一)物對於認識關係的超越，因爲物具本性，併有別種關係，如物質的關係；(二)物，在認識區域裏，對於他那表示的超越。

獨立論 Theory of Independence

內在論不足使新唯實主義成立！若沒獨立論，他反足使新唯實主義破壞！所以獨立論非常重要！

有兩個學說，狠和新唯實主義的獨立論相似。客觀與絕對唯心主義說，眞實與有盡的知識獨立 Reality is independent of finite knowledge。眞實是一個規模或理想，決不能倚賴有盡的知識。這超越理想，是認識之我所亟謀實現的，就是各個內面

存在的根據。這理想卻永遠不能幾及，因爲照論理講，「應該」Ought 總居「現是」Is 之前。這學說與新唯實主義不合理由有二：(一)他只在經驗裏行動；(二)他立「應該」爲評判之我的目標，這個僅能有思想活動的意思。換句話說，物倚賴經驗，經驗倚賴思想，兩重倚賴，都是新唯實主義所不許的。

實驗主義 Pragmatism 的學說，與新唯實主義比較接近一點。他們承認經驗與思想獨立 Experience is independent of thought。思想是一種特別的紹介方法，才智的各項都屬偶然，他們加入特殊關係，所以得着這種結果。但是經驗怎麼樣？經驗就是物麼？或者這也是一種偶然的關係呢？這個地方，實驗主義的態度，未免太不明瞭！始終貫徹的唯實主義，不僅宣傳思想的獨立，無論那種經驗——知覺情感，縱然生物對於環境之本能的反應——都同樣的獨立。

新唯實主義說：

物可以直接的被經驗，併且實在直接的被經驗，但是他們的存在，他們的本性，絕不倚賴這個。

Things may be, and are, directly experienced without

owing their being or their nature to that circumstence.

新唯實主義常用 $(a)R^e$ 表示經驗—a是物，R^e 是經驗關係，a與 R^e 獨立。經驗這名詞能有a，R^e，$(a)R^e$，三個意思。用作復兩個意思，所得結果，就是現象論或萬有神論。用作第一個意思，用作一個可被經驗，是被經驗，却不必定被經驗的東西，就達到新唯實主義。不過經驗這名詞總欠妥當，他把物的一個偶然色彩看得太重。芒—特格教授 Professor Montague 曾擬過「全客觀論」Pan-objectivism，但又引起主客的相互關係；所以也不圓滿。倒不如「中性的實體」Neutral Entities 還能表明經驗各項對於主觀的物質的種種關係都無干涉的意思。簡言之，新唯實主義者必得制止一切爲經驗分子建設家庭的衝動。唯心主義者定要詭異事實若無所在，怎能自己獨立的存在，想方設法，非把他們遷進意識不止。新唯實主義者却狠滿意的說，分析到了最後，經驗的分子，眞正不在什麼地方，他們就是他們現在的樣子。他們加入某某關係，得着一個位置，還把自己獨立具有的品質攜到這關係裏去。

新唯實主義的通常理由，就是關係外在論 Theory of the Externality of Relations. 反對者說，關係與他所連結的各項是拆不開的，若要勉強劃分，必至各項完全毀壞。關係外在論的意思却不同。各項都有他們自己的品質，從新關係裏僅僅另外得着一個品質，既不能限制原來的品質，也未必改變原來的品質。凡論理數學的方法—一切應用分析的方法—都得承認關係外在。分析的假定是：分子之本性與部署規定全體的品質；不然，專門研究分子與他們的部署，焉能了解全體？物的搆造是，aRb 式的—a與b兩個本質，具R關係。這不是說，複體不能有相互的倚賴，aRb 不能生出 cRd；但這重關係，是另外加給他們的。a不從 Rb 得着他的內容，cRd 也不從 aRb 得着他的內容，cRd 僅在本有內容之外，具一個因果關係，已有R關係的a b，又發生一個因果關係。

把這個學說用到物對知識之倚賴問題上去，得着下列兩個結果：(一)物之內容，不是他們以外的關係組成的，所以物之內容，不是他們與意識的關係組成的。甲和意識有關係，甲之意識有一部分是甲組成的，甲決不是意識組成的。(二)甲和意識的關

係，究竟是否倚賴的關係，應該徵諸事實。

新唯實主義的實際理由，談論心之本性，及心與心之目標的特殊關係。意識是一種關係，並且與他的目標不同，唯心主義者堅持我物連合之說，因爲他沒看出我與物是分開的是兩件東西。他想着「黃」的時候，同他想着「黃之感覺」的時候，他以爲後者不比前者多點什麼。但是「黃之感覺」裏明明比「黃」多一個「感覺」分子。「黃色存在」是一件事體，「感覺」黃色又是一件事體，如何可以混合呢？

意識是生物行使的一種官能。生物與一個環境有密切關係；他從環境出來，環境接受他的動作。意識就是對於預先存在獨立存在的環境，一種選擇的反應。活動區域裏依據時間空間分布的種種物體，論理數學裏種種抽象的關係，都聽意識選擇。意識按着生活的情形，從他們中間選擇自已的目標。這些目標，既被選擇，就組成一個團體。這團體的結合，是得諸意識的；除了結合以外，意識沒給這團體半點東西。

眞確與謬誤 Truth and Error

上述的原理，不僅證明獨立論，種種主觀的問題，都可用他解決，意識的選擇行動，既把外間的物變作目標，或內容，又替他們規定許多碎塊；斜形及集體。這些東西，與物質的論理的界限，不盡符合。平常稱爲主觀的最顯著的例，就是眼界 Perspective 或觀察點 Point of view 這種經驗，不能創造自已的內容，却能區別這內容，因爲他替環境的某部分加上一重關係。

主觀體是個不易更變的東西。借着傳說與美術的力量，還可加入環境。大家認不清楚，當他眞的，就造成幻象及謬誤。但是主觀可以變成謬誤，主觀自身絕對不是謬誤。富於創造及想象的心，尋見眞確的機會較大，墮入謬誤的機會也較大。眞確與謬誤是個實際問題。我們把無稽之事認作實事，才有謬誤；我們把心之內容適當的認作實事，才有眞確。主觀事體與獨立世界的事體差異，這差異就生出謬誤；主觀事體與獨立世界的事體融合，這融合就生出眞確。

眞確的特點，就是對心之倚賴與對心之獨立的混合。當代關於眞確的爭論，非常之多，都是想把眞確完全放在心內，或把他完全放在心外的壞處。實驗主義的態度最爲適當。他說，眞確與謬誤，和心對環境的行動，具有密切關係。眞確不是物與物間的符

合，也不是思想內部的符合，實在是思想與物的融合；謬誤不是物與物間的矛盾，也不是思想內部的矛盾，實在是思想與物的差異。實驗主義更進一步說，融合與差異不是理想的，是實際的。單說眞信仰必定有個目標是不夠的，因爲假信仰也有目標。說眞信仰必定與一物相似，也不可以，因爲(一)信仰應該就是他目標的意思，僅僅相似，仍然不夠；(二)信仰不必像他的目標，說他相似，與事實衝突。照這樣推下去，我們只好認眞確爲一種對物的適當行動，謬誤爲一種對物的過失了！實驗主義把眞確的實際方面，看得太重，所以發生困難！說來說去，彷彿眞確究竟是主觀的。唯心主義從一個險惡的相對論，得着「絕對」概念。實驗主義對這相對論的防範，太嫌鬆懈！

心之內容，受了一種待遇，就發生眞確或謬誤。心可以理會，思索，想像，沒什麼眞確或謬誤。心也可以相信或探納，定行動的趣向。這行動的成功或失敗，全視興趣，方法及情勢爲斷。這信仰的眞確或謬誤，也視興趣，方法及情勢爲斷。我可本着自衞的興趣，認一個知覺的內容爲應用物質方法待遇的。這種行動若對，他就眞確；若錯了，他就假或欺詐。我也可用別的方法待遇這內容，不生謬誤。在物質行動上，我可以不相信他，不理會他。另一方面，假設我有個意象，因着我的計畫與期望，同環境的某部分有點關係。但是在他裏邊，或這關係裏邊，除開我的目的，沒眞假可言。若我用這意象造成的計畫，或根據他的期望成功，他就是眞的；若這計畫或期望失敗，他就是假的。

主觀的滿足與不滿足，都無根據！都能誤人！我們非常懊惱的時候，可以具着極適當的意象；我們把假事當作眞事的時候，可以非常高興。成功與失敗，還有早經預定，永不實現的。我們可以攜着適當的鑰匙，不去開門；也可以作許多笨拙的事，不遭懲罰。

「絕對」重新出現了！只是穿着事實的平常衣服。心在環境中活動，他成功或失敗全看他能否遵守環境的條件。眞確就是成績，謬誤就是危險在知識的大事業裏，不時發現的。但是永遠的存在與自然的秩序，都不參與這些變遷。若「永遠」「秩序」或「絕對」等等名詞，眞含着什麼好處，儘管移過來，併無絲毫損失。

新實在論的哲學

鄭伯奇

(一)序論

數年前James教授說多年開埋沒了的實在論目下有復活的傾向。是的，一旦失勢的實在論現在却復興了。但是這派實在論與古代的實在論大有區別，所以他們自稱爲 New Realism 以表差異。這派學說在美國頗有勢力。提倡的人多是青年教授，所以前途希望很大，一九一二年此派學者六人合著一書，名叫 The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy。包含七篇論文，是他們六人分担做的，內容如下：

(1) 序論 by. E B Holt

(2) The Emancipation of Metaphisies from Epistemelogy. by W. T. Marvin

(3) A Re.listic Theory of Independence by S. B. Perry.

(4) A Defence of analysis. by E G Spemlding

(5) A Realistic Theory of Truth and Error by W. P. Montagne

(6) The Place of Illusory Experience in a Realistic World. by E B Holt

(7) Same Realistic Implications of Biology. by W. B. Pitkin

這本書出了之後，狠聳動人的耳目，有稱他們爲「六人組」的，但是新實在論的學者不止此六人，他們的著作，多數見於各雜志。此六人中，以柏黎 Perry 教授是最熱心傳播這學說的，他有一部 Present Philosophical Tendencies, 也是批評現代思潮，主張新實在論很有力的書。

在英國方面，此派學說也有相當的勢力。有名的改造論者 B. Russel 的思想，和這派相通，（柏黎的書中，引他的論說不少）其他 G E Moore, Alexander 都屬於此派，

英國的學者和美國的學者，來源不必相同，用力的地方也不一樣。美國的學者多在「認識」——知識哲學—上求根據，英國的學者多拿來在「倫理」——人生哲學——上應用。英國羅素的書和論文狠多，前次張崧年君的精神獨立宣言後邊的註上，已經講過，現在不贅。Moore, 以前有兩本得力之作：

Moore: Ethirs

Principia Ethies

至於德法各國學者和此派共鳴的人頗不少，譬如心理學，哲學

的名人 Kulpe 所說的實在論與此派相似的地方狠多。

（二）現代哲學的傾向

實證主義→實驗主義→新實在論

十九世紀中期，Helmholtz 的「energy不滅律」和 Darwin的「進化論」出現以後科學的勢力可說全盛了。從來視為一切學問的根源的哲學，不得不豎降旗。把從來哲學左右科學的慣例一破而為科學侵入哲學的快舉。哲學方面經此番打擊，不得不另開生路，或是別尋方法；其中主張哲學和科學結婚的人也很不少。如 Lotze (1817-1881) Fechner (1801-1887) 等都是的。但是實心實地用科學方法來研究哲學——或說根據科學來建設新哲學的，就是法國的 august Comte (1798-1857) Comte 的哲學在他所著的那部名著 Cours de Philosophie Positive（譯作實證哲學講義或積極哲學講義）；但「積極」二字，（意太含混。）序論中有所謂三時代說 (Lois des trois Etats theoriques) 哪，學問分類論 (L'hierarchie des Sciences) 哪，都是很有名的，差不多可說是他哲學方法的宣言。他所主張的三期（一）神學的或假想的時代，（二）形而上的或抽象的時代，（三）是實際的或科學的時代。他以為到了第三期真正的思想，才可確定。而近世以來已入了第三時代了。我們可以看他研究哲學的態度，怎樣和以前的哲學不同，怎樣和現代各派哲學的關係。

法國的 Emile Fouillee 在他新著的科學與宗教 Les Sciences et la Religion 上說，Comte 的根本思想可歸着於「實」realite「利」utilite 二個標準上。但是「實」和「利」怎樣能夠常常一致？再則他講的「事實」和「法則」的概念大曖昧了。事實的結合不必定成法則；要講法則，不得純重事實。純重事實是客觀的，發見法則是主觀的。兩下如何可以調和？Comte 的思既有這空兒，所以以後的哲學就是各走各的路，各成各的派了。

實驗主義 Pragmatism 是現代哲學的一個總匯。不要說與他直接淵源的，就是理想主義如同 Henry Bergson 一流人也都非常和他接近，時時有共鳴之點。所以講他的來源，就不容易，反不如照胡適之先生的話，不必探求他的根源。因為要根究的時候，非常繁難；據 James 的 Pragmatism 前面的自記，似乎和 S. Mill 的功利主義也有相通之處。就 Schiller 所著書中（篇

名忘了，）似乎與希臘古代思潮也有淵源。但是就實驗派的「發生律」genetic Theorem 講起來，與實證主義 Positivism 當然有很深切的淵源。他們的共同處很多。况且根據科學來建設新哲學，畢竟是實際主義所創的。所以有人說，實驗主義是實證主義進一步的，改良的一派：我們也不得不承認這話。

實驗主義國內頗有人介紹，無庸再說，他的內容太複雜，各家學說不一致的地方，也很不少。關於「實在，」更沒有一致明確的主張，新實在論就是不滿於此而起的。

（三）新實在論與他派哲學的關係

新實在論初起的時候——據 Holt 說——先要給各家的學說加以批評，辯駁，攻擊，然後再尋出共同的趨向；將來再由「頃向」Tendency 進而爲學派。我們就可以知道他對於歷來的和現存的各派都是反對的。

他們反對最烈的是 Idealism （或譯唯心派，或譯理想派，或譯觀念派）因爲那一派是不承認物的「獨立」Independence 的原故，所以他們在當世學派中反對 Bergson, Euchun 各人和西南德意志派如 Windnobaudt, Rickert 等。至於 Kant, Hegel 等，更不待論了。

他們反對二元論者因爲二元論有使「物」與「我」中間隔斷的恐懼，所以他們反對 Descartes 和蘇格蘭派如 Read 等。

他們反對自然主義 Perry 說：Mach 在他的「感覺」分析上說的話，很好，可惜爲自然主義所囚，成了偏見。

他們既然對於實驗主義不滿意，自然也相當反對他。但是畢竟是由實驗主義進一步來的，所以對於實驗主義總有些共同之點，所以也可以說他們有共同的關係，

柏黎說：「新實在論與休謨 Hume 的思想有相近的地方。休謨「心理分析」的結果，以爲事物是在我們精神以外存在；一面在我們精神上現出的時候，和知覺成爲一物」（見 Present Philosophical Tendencies）

柏黎又聲明新實在論的三長處，

(1)重自然科學的結果與自然主義一致。

(2)認論理學，倫理學的原理是真的；與理想主義一致。

(3)以知識爲有實際經驗的性質，及以宇宙爲多元的等點與實驗主義一致。

總而言之新實在論是現代最進步的哲學，而且當科學全盛的現在，誰的思想都有趨向新實在論的可能性。所以我們中華民國新解放的思想界，很有加入新實在論的味的必要，我們且看新實在論都說的甚麼。

(四)新實在論的認識論

古來的實在論(也叫素扑的實在論)說，我們日常所見的事物，幷不是事物的「實在；」事物的「實在」在我們日常所見的事物的背後。那麼我們一天所見所聞，都是假是幻；我們在這幻的，假的，空虛的世界，還能安住一天？我們所見所聞，都是假是幻，我們的知識豈不是毫無價值嗎？新實在論就不然。他們講的實在論幷不是隱在物背後，為我們無從知的，乃是物的本身為我們能知的，

柏黎說：「新實在論由兩部分而成：(一)是「內在說」Theory of Imanence. 假如a這個東西被我們知道的時候，a可以和精神生關係；可以成我們的一個觀念，可以成精神的一個內容，這個也可叫認識的一元說 epistemological Monism.(二)是「獨立說」Theory of Independence a 能夠入精神以內，可以作精神的內容，可以占精神內一部的位置，但是他的存在和他的本性與這位置沒有關係」(見 Present Philosophical Tendencies 現代哲學的諸傾向)

說到這裏柏黎怕別人誤會他們是二元論，他就聲明他們對於「二元論」是反對的，他很稱讚 Mach 的學說，他引在他的書（前記的書）中：

「據 Mach 說：「物理界的要素和精神界的要素是同一的，物理學研究一種關係，譬如色和光源的關係，心理學研究色和網膜和神經系統的關係，但是色的本身也非心的也非物的」(見前書)

柏黎又說：「內在說看精神和物質由同一要素搆成的，這共同要素包含感覺的諸性質並論理的抽象概念兩種，照這樣看，「實在」不分裂為相互不可犯的兩個範圍，而成了由相互貫徹諸關係而成的一件東西」。

新實在論所說的「實在」和 Riehert 的先驗的觀念論所說的不同，柏黎也曾向我們注意過的。他說：「先驗的觀念論不於存在之中，求內在的究竟的根據，也不求之於「超越的實在，」而

求之於「超越的理想」所以同實在論有兩處不同：

(1)先驗的觀念論不許「意識的經驗」以外的存在；

(2)對於判斷的主觀強他服從於「不可不」Sollen（見前書）

實驗主義怎麼樣？實驗主義說：「思惟不過是特殊的媒介作用，發生於經驗之內，使用「經驗要素」…經驗要素僅因進入偶然或特殊的關係以內，成了形的而已」（見前書）

柏黎於是問道：「但是經驗那東西是什麼？事物的本質是經驗嗎？經驗那東西也是偶然的關係嗎？」他說：「關於此點，實驗主義說的很曖昧。完全的實在論不僅主張事物對於「思惟」的獨立，并且要主張事物對於「經驗」的獨立。」

柏黎稱先驗的觀念論和實驗主義爲半實在論，因爲他們不主張事物的絕對的「獨立」的原故。那麼「獨立」是甚麼意義，便成了問題。柏黎說：「實在論的，「獨立，」是下面的意義：事物雖可直接被知；但那事物的存在或本性不是因「被知」一種特殊事件而存的，就實在論講經驗以aRe表之a是被經驗的事物，Re是經驗關係。a對於eR是「獨立。」這就是新實在論所謂「獨立。」

柏黎著的 a Realistic Theory of Independence 講的很詳，不及贅引。

就以上看來，我們就知道新實在論的長處在那裏？古來的實在論重視事物，把知識的價值看的太輕了。觀念論說事物都是精神的現象，結果把「實在」抹殺了。并且觀念論的極端，是甚麼都是觀念；便有人問：「吃飯也是觀念不是事物嗎？飯那東西也非實在，那麼你老兄鎮日吃的觀念嗎？」這眞是笑話。觀念論者雖答辯，無奈我們總不能安心！實驗主義過視經驗，所以「實在」也就動搖不確定，James 本講「純粹經驗」radical empiricism 也沒發展到底非實在論是徹底的主張。

以上引了柏黎幾段話，算把「實在」說了。但是「實在」與「知識」的關係怎樣？第一我們不知的東西是「實在」嗎？就作「實在，」我們何從知道？我們不知道，我們就不認他實在——這是觀念論者的話。新實在論就不如此；且看羅素的話：

Russel 說道：「我們知一般命題的時候，不必一切的情形，地方都曉得——連一個不曉得都不要緊。關於千以上的相乘積誰也不知道，恐怕以後也沒人知道。但是那個命題明明是眞的，雖

一個例也沒有給可知什麼實例都不能給的命題，他的存在也是可能的」(見 The Basis of Realism. Jaur. of Phil. Psych. & Scienlific Methods vol. III 1911 P.160-161)

第二「理論的知識」中「知識」和「事物」的關係可以完全區別。那麼事物的「實在」誰能擔保？非實在論卻怎樣說？柏黎說道：內在說於此說，對象(事物)表象(知識)都是經驗的事實。事物雖超越思想，但可以知覺，或用他的方法，可以直接感觸，如同James說，一切間接知識(理論的知識)最後都可以歸着於直接知識。

(五)新實在論的眞理論

康德一派的哲學家，立了一個「不可不」把眞理當作「超越的」看，實驗主義一派用事物的關係說明眞理，眞理成了相對的。新實在論把眞理怎樣看呢？

羅素說：「眞理是向精神的依屬和由精神的獨立混合而成的」

柏黎說：「誤謬及眞理由於主觀的多樣，和獨立的多樣之間實際的不調和調和而起的。」

柏黎又說：「精神單理解，思辨，想像的時候，沒有眞僞的區別；精

神爲做某事而信或取捨的時候，那信念的眞僞，由興味，行爲的成功的條件是相對的，行爲做得適當是眞，錯的假。」

柏黎更進一步說道：「a是事實也好，假設也好，能利用是眞，失敗是誤謬。由成敗的決定，似乎純成主觀，但是這決定決非主觀的，因爲成功失敗因興味，手段及環境而定的。」

蒙特格著的"a Realistic Theory of Truth and Error"講的很詳，稍引他很精闢的話來看：

蒙特格說：「存在的事物有種種關係：即如時間空間的關係等，絕不能僅僅孤立而存在。「存在」若再加一種關係，便成眞理，實在與人類有關係的時候，便是眞理。就以我們可說：眞理是有關係的實在」

蒙特格又說：「眞理不僅是主觀的，是基於「實在」的。若全離「實在」，眞理就沒有根據。眞理不過人固是無益，但不定由人任意定的東西，是存於客觀由人注意而生的」(見前舉書)

就以上引的那些話看起來，我們就知道新實在論不承認眞理由人可以亂造；也不承認眞理是「超越的」，是「不可不」的；但他也不承認眞理是活動的，他們的說，簡單言之，便是「實在」

與我們有關係的時候。就是眞理更進一步就是眞理總是有益於人類的。

（六）新實在論的人生論

新實在論的人生論，和實驗主義——特別是詹姆士的——相近實驗主義對於人生，對於人間社會一切事，都持的改良主義Meliorism，新實在論便特的是奮鬥主義了，

自來，對於宇宙有兩種觀察：一種是「機械的的宇宙觀」，一種是「目的的宇宙觀」前者一般科學家多主張的，後者宗教家全如此主張。至于哲學呢，却有兩派：大約理想主義多取後者；根據科學的新哲學多取前者。新實在論也和其他的新哲學是一樣。他不說世界是爲我們造的；他說：「世界是未知之處，我們所知道的不過小的一部分，其他雖確實有的東西，我們不懂。但是未知的部分時時刻刻來逼我們，所以就生活動，自然，於我們不利的時也有。我們的計劃生齟齬的時候也有；但我們却也有挽回運命的希望我們只奮鬥去罷理想主義的世界是停滯的，我們的是活動的。」

我以前忘記了引一段理想主義非笑新實在論的話，現在補上，覺得無用；但是恐怕才解放的新國民——受了數千來畸形、文、化、的遺傳的老國民，一面也可以這樣說——也說和他一樣的話：所以便追加上。理想主義說：「新實在論的人生觀，是因時制宜，是沒一定的主張，所以他們對於事物不過是取便宜、主義、」但是我們要曉得「活動」與「便宜」大不相同，因爲一個是奮鬥，一個不奮鬥；一個積極，一個消極，其間相差很遠！至於從來理想主義的世界，眞如新實在論說的，是停滯的。

（七）結論

新實在論的學者，學者的著作，一時引也引不完，但是上邊，或者可以把此派學說的大略明白嗎也未可知，至於對於此派的批評，自己實在沒有這力量。引別人的批評來作參考呢，我所見幾家的批評都不滿意，所以就把批評删了，在這地方寫些補遺罷。

柏黎說：「一度由意識搆成的假定，次第固定，因而記憶之，敍述之，以傳其說，或以傳說或藝術之力，便之成了多少永久的環境的一部，但是因此等事實，被人誤解，錯誤，謬見，就發生了。」

我引這段話，我記起去年胡適之先生的「問題與主義」（見太平洋第二卷第一號）一文了。胡先生所說的由問題變成主義

的次第，和主義的危險性，都與柏黎上邊的話相符，我當那時候，對於胡先生之說是承認的，現在對於柏黎的話更不得不承認。我同時更望胡先生的話，為一般人所信給我們「少年中國」的「新文化運動」作個指南使我們「少年中國」的「新文化運動」能生出一種特色，換句話，就是成為創造的，不作抄襲的這也是我一個小希望。

新實在論既主張 emancipation of Metaplysies，宜乎和Bergson 有共同之點，但是他們反對 Bergson 却利害，Spaulding 的 a Derence of analysis，多是反對柏格遜的。我因而想，柏格遜的反對分析却是大數學家由分析所受的教訓所致的。但是分析的有利，就現在科學的成績不待贅言；我們「少年中國」的新國民，受了數千年非科學性的遺傳，提起「分析」就頭痛；但是要治這「籠統」的病，養成科學的精神，怕我們對於「分析」却是要歡迎哩。若一聽柏格遜的學說便說聲對了，把矯正自己病的那回事忘了，專抱柏格遜的腿，怕「少年中國」的新國民永和科學沒緣了。這也是我的小小一個見解。（完）

九•四•一八•京都

詩

婦人

康白情

婦人騎一匹黑驢兒，
男子拿一根柳條兒，
遠傍着一個破窰邊底路上走。
小麥都種完了，
驢兒也犂苦了，
大家往外漢家裏去玩玩罷。
驢兒在前，
男子在後。
驢背上搭橫着些篾片兒，
篾片兒上又腰着些繩子。
他們倆底面上都皺着些笑紋。
春風吹了些蜜語到他們底口裏來，

又從他們底口裏偷了去了。

前面一條小溪，
驢兒不過去了。
他們都望着笑了一笑。
好，驢兒不騎了；
柳條兒不要了；
男子底鞋兒脫了；
婦人在男子底背上了；
驢兒在婦人底手裏了。
男子在前，
驢兒在後。

一九二〇，四，五在津浦路車中。

去國辭

王光祈

民國九年四月一日光祈與少年中國學會會友魏嗣鑾陳寶鍔同行赴歐留學，又有會友涂開輿前往星加坡從事教育，共乘法船 Paulleeat 由滬出發。四月五日，舟過香港，遙望數點青山羅列海岸，因念去國日遠特製短辭五章，為舟中同人陶情勵志之用。 辭中用語，多係本會同人素日用以互相砥礪者。 此辭更得湖南姜君為之製譜。 每當夕陽西下海波不興，同人輒斜倚欄干，歌此一曲以度海上寂寞之生涯。 九年四月七日，王光祈。

山之崖，海之湄，與我少年中國短別離；
短別離，長相憶。
『發揮科學精神努力社會事業』，
惟我少年，乃能奮發。

山之崖，海之湄，與我少年中國短別離；
短別離，長相憶。
『不依過去人物，不用已成勢力』，
惟我少年，乃能自立。

山之崖，海之湄，與我少年中國短別離；

短別離，長相憶。
『只問耕耘如何，不問收穫所得，』
惟我少年，有此純潔。

山之崖，海之湄，與我少年中國短別離；
短別離，長相憶。
『欲洗汚濁之乾坤，只有滿腔之熱血，』
惟我少年，誓共休戚。

山之崖，海之湄，與我少年中國短別離；
短別離，長相憶，
願我青春之中華，永無老大之一日，
惟我少年，努力努力！

右辭丑章，潤嶼四月七日從海防寄上海。 舜生

送王光祈魏嗣鑾往德意志陳寶鍔往法蘭西

康白情

好大的雨呵！黃浦底江岸都遮昏了，我們底衣裳都溼透了。
風也多，浪也多，我們底話卻少了。
歎喲！笑喲！不要讓我們底天地減了顏色！

你們都是我底老師呵！——光祈是我底良師；時珍是我底嚴師；
劍脩是我底密師。 你們都是我底老師呵！
我還出不得師，你們不要就不管了。
花開我是要想你們的，花繁我是要想你們的，花落我也是要想
你們的，只願你們不要忘卻。

還記得麼？
蓬廬裏底青燈，一坐就不覺得柝響了，光祈還記得麼？
『梁山泊底弟兄，不打不親熱』是在南京路底一個菜館子裏
證明的，時珍還記得麼？
雨從船篷上漏下來，流滿我們底帽頂了，我們還只談着，劍脩還

記得麼?

這些事我都一一地記得。你們給我說的,我都一一地記得。

風呵,雨呵,浪呵,還不住地作勢,我們卻要別了。

我們就別了,好在還在一個天地裏。

我們握手過就別了,卻把愛度在手裏了。

我們底手撒了,只要愛還存留着。

一九二〇,四,一,在上海。

影和光

掘口大學著
鄭伯奇譯

東邊底空裏一段雲。

西邊底空裏一顆星兒。

今夜底空裏呀,意中人兒喲!

恰是我們底愛底小照。

其實,我們底愛,

也是影和光交織的。

相待底心就是一顆光;

別離底心就是一段影。

東邊底空裏一段雲。

西邊底空裏一顆星兒。

今夜底空裏呀,意中人兒喲!

恰是我們底愛底小照。

許多人

修人

折下的柳條兒,

隔一夜就萎了;

花謝後的梅花

已從桌子上搬到涼臺上了。

梅花謝了,

柳條兒萎了,

許多人卻正朝着他們笑。

九,四,五,上海。

新柳

修人

軟風吹着，細霧罩着，淺草托着，碧流映着，——春色已上了柳梢了。

村外底小河邊，抽出些又纖又弱的柳條兒，滿黏着些又小又嫩的柳芽兒。

但是春寒還重呢！柳啊！你這樣地抽靑，是爲你底生命努力麼？還是爲要給太陽底下底行人造成些傘蓋麼？……

九，三，一九，慈谿。

落梅

伯奇

为春還早呀！
你就要委頓泥塗了麼？

看那氣昂昂的松
也不禁憐你薄命；
低頭無聲地對着你。

你底朋友，小鳥，
看見你了，
也在那裏大驚小怪的。

就是太陽衆生之母，
她也似乎不忍出來，
梭在山上底樹蔭裏去了、

噯呀你底愛人，
他不是又狂呼怒號地來了麼？……

九，三二一七，京都。

海船

守拙

一

黑沈沈的海
澎澎滂滂的惡浪，

嗚嗚的風

四邊環繞着。

二

重重叠叠的雲，

鐵殼似的四圍包着。

向外呆望，

不見一些兒微光。

三

努力前進，

浪愈急，風愈猛；

但他搖搖擺擺的東盪西飄，

沒有一些兒疑慮和恐懼的樣子。

四

澎澎湃湃的努力前進。

他前進得愈快，

海浪狂風攻擊得愈猛。

四面的沙灘暗礁都漸漸的攏來了。

五

四面的沙灘暗礁都漸漸的攏來了。

海浪狂風攻擊得愈猛，

他前進得愈快。

前面一點燈塔的微光也漸漸的攏來了。

寶貴

修人

『誰病了，他還沒來？』

『是他底小孩兒。』

『他又沒有男孩兒，一個女孩兒有甚麽寶貴？』

『沒有男孩兒，自然女孩兒要寶貴了？』

他

湛志篤

他是千絲萬綫的。

他是抽得不斷的。

他是越理越亂的。

他喲！誰喲？

哦！他把我絆住了。
我捉住他，他撞得我要破了。
我把他放了，不知道他飛到那兒去了。

少年中國學會消息

會務報告

常會紀事　四月十日，本會同人假中央公園來今雨軒開常會，到會者十一人，議決事項如下：

一　籌備名人講演大會　照本學會規約第二十條，本學會按期由執行部推薦會員或延聘名人講演。是日議決訂於本月二十一日開講演大會。講演者決延聘李石曾先生。地點決定北京大學法科大講堂。

二　推薦担任組織叢書編譯部專員　本學會組織叢書編譯部事，前推徐君彥之草擬簡章，業經開會通過，登載上月會務報告；惟編譯叢書為本學會重要會務，非推定專員担任組織，不足以利進行。是日由執行部推薦惲代英君專任，經衆通過。惲代英君，即於是日就職。

三　改定開常會地點時間及經費　本學會常會準每月第二星期六日開會，前經議決；惟開會地點時間及經費向由臨時商定。茲議決開會地點由執行部就本京各名勝地方輪流酌定；開會時間，定為午後二點至五點；開會經費由在京會員平均分擔。

四　組織學術談話會　照本學會規約第二十三條，凡一地方有會員三人以上者，即應組織學術談話會。現在京會員約十五六人，乃學術談話會久未成立，殊為缺憾。茲由執行部提議組織學術談話會辦法，當經全體議決：（一）開會方法合併於常會辦理；（二）會議事項除常會應議之會務外，應特注重：(1)德行之砥礪；(2)學術之研究；(3)社會問題之討論，由各會員就自己願講述者，或自己願聽取者，提出問題。

講演會紀事　四月二十一日，本會延請李石曾先生在北京大學法科大講堂開講演大會。到會者約六七百人。午後三點開會，由李守常君報告。旋即請李先生講演。其題目為『中國少年與社會之新潮流』。其詞略紀如下：

作種種之新的運動此實可慶幸之事。抑吾又見夫所謂『青年會』者矣。南洋有之；歐洲有之，而在中國尤見其盛大。吾又特於天津見之，其內容雖未知其爲何如然而其建築實宏麗可觀也。彼『青年會』者，雖爲青年之組織，而實代表一種舊的勢力焉。吾甚懼夫中國之青年又以青年而作舊的事業也。今日見諸君少年中國學會之少年，實無此種之現象，殊爲可幸。

且以宗教言之。青年會所以代表宗教之勢力。美國吾不得而知之。然在歐洲，則教育之勢力甚弱，而在法國，尤式微不堪。獨於中國，則反日以加盛，非異事歟？然此不足異也。以中國之弱且貧，亟欲歡迎新勢力，新思想，以振興其國家，見歐美各國之強且盛也，以爲在在與宗教有關係焉，於是見新者則取之，而不知宗教之爲舊也！此爲一時易有之現象。將來本此求新之趨勢而漸以打破其誤謬之觀念以底於眞新，可預言也。

又以國民之思想言之。歐戰未終以前，國人之歡迎軍國主義者，其熱度實高。此則由德國與日本之二軍國實際教訓而然也。

更以經濟言之。國人近年之企業心極發達，而崇拜歐美已過去之資本主義。此其觀察之誤謬故也。

此種誤謬，其致此之原因有二。一爲知識之不足；因其不知何者爲是，何者爲非，何者爲新，何者爲舊也。二爲常人之勢力心；因其成功則人和之，而失敗則人去之。如青年會之建築宏麗，而人且以爲少年中國學會之曾不如之也。其如軍國主義之盛行一時亦然。其如資本主義之方興未艾亦無不然。第近來國人又頗多非難軍國主義者，勿亦又不澈底，而爲視德國之戰敗而始然邪！

夫少年，卽當此新潮流之衝而作新的運動者。惟『少年』云者，本爲廣義的；今少年中國學會明標出『少年』二字，則可知其爲狹義的。今少年中國學會云云，可知其明爲以少年作種種之新的運動，以造成一理想之中國。吾甚願其不負今日立名之意義，而積極發展，以盡此少年之責任，使會務日益發達，與會員日益增多，於新潮流之中成種種之新事業，使少年中國學會之發展，卽爲中國之發展。

今日之所言者，不足以當講演，不過就予臨時之所感想者，隨便作一種扯雜之談話而已。惟少年中國學會既以今日

之事目爲講演矣，故偏而爲此未經豫備之題目。

欲言中國少年與社會之新潮流，又須先言世界少年與世界之新潮流。世界歷史上之種種衝突，乃無非新潮流與舊潮流之衝突也。如舊教與新教之衝突，軍國主義與平民主義之衝突，資本主義與勞動主義之衝突，舉皆新與舊之衝突而已。少年者，卽當此衝突之衝，而爲新潮流運動之中堅者也。此少年與新潮流之關係也。

孔德有言：社會之進化，蓋有三程。一曰宗教時代。其人多迷信神權。二曰玄學時代，以思辨裁量萬彙，固已進矣，然終未脫宗教之彩色。三曰科學時代，則壹是以眞理爲本。少年者，卽於此三程變遷之中，作新的運動者也。

中國少年，其責任是否與世界少年爲同一乎？抑有特殊之情形否乎？此今日之所宜論也。吾於今日得見少年中國學生之『少年』矣。又近年以來，所謂『新青年』者，恆於中國。此余之所誠懇祝禱者也。

繼復歷述留法勤工儉學之歷史事實種種，以爲勤工實可以求學，惟須具五個條件：（一）身體强健（二）意志堅定（三）有工作之技能（四）略諳法語（五）有相當之經費。是以爲初去時之準備。五者不備則工讀之實行甚難。末又謂『少年中國』云者，似猶限於中國的運動，甚願更擴而爲世界的運動。在巴黎之會員中雖有行之者，然究規模狹隘，尤望更擴大其規模云云。

講演畢，復由李守常君宣告散會，時已將五鐘矣。

會員消息　本會會員惲君代英，章君了天，於前月先後來京。惲君現寓北河沿椅子胡同德隆公寓，章君現寓東四牌樓五條胡同流水溝七號。王君若愚，陳君劍脩，魏君時珍，均於四月一日自上海出發，前往歐洲。毛君潤之於四月十一日自京南下往滬。張君聲甫因丁內艱回籍。康君白情，黃君日葵，徐君彥之，孟君壽椿，皆於四月二十八日組織一九二零北京大學遊日學生團離京赴日，作宣傳及視察之事業。

會員通訊

潤璵兄鑒：　連接吾兄數函，敬悉會中一切進行情形，欣喜莫可言狀。婦女號既爲國內雜誌界開一新紀元，新詩號尤切合時勢

之需要。似此進行敏活，想見吾兄與諸會員奮鬥之精神。海外同志爲之色喜矣。惟弟自愧到歐數月，未能爲會中稍盡文字之責。其原因，一由忙於法文之補習；二由腦病仍未全愈。此則不能不望諸同志之原諒我也。南京分會成立，并發行第二種月刊少年世界，足徵本會發展之速。舜生前有信來徵稿，弟亦未遑應之，至今引以爲歉。蓋弟對於救國日報亦未常作通信。俟春假有暇，或克稍償文字債也。佶人哲生少襄魯之諸友，於前月十七日抵法，均住蒙達爾尼校內。朝夕聚談，籍諗吾兄近狀，深用爲慰。佶人魯之不日將赴巴黎與太玄幼椿同往辦事。哲生少襄則留此與弟同習法文。此間分會，擬於春假成立。屆時當有詳函專告。弟於前月初赴巴黎驗病時，曾與調元太玄幼椿等商議二事：（一）旅法會員，趁於今年暑假以前共同擔任研究蒲魯東學說，擇要撰述稿件寄回國內，特出蒲魯東號，一以盡介紹學術之責，一以爲月刊文字之助。蓋國內近傳馬爾克斯學說，而不知與馬氏對抗之蒲魯東派，其勢亦正未可侮；故弟認爲有介紹之必要也。（二）建議於本會以後發行叢書，宜分門別類。如太玄現在正在撰述之婦女問題，將來出版，可定爲婦女叢書之一，而此類又可與弟從前所著國體與青年俱歸入常識門。又如巴黎通信社稿，亦可彙刊爲時事叢書之一。此外科學門，則當分科編輯。如白華擬譯之康德哲學，可編爲哲學叢書之一。時珍可編科學叢書。壽昌君左可編文學叢書。調元精於數學，可編數學叢書。壽昌嫻於俄國文學，又可特編俄國文學叢書。此外諸友，均可各就所學分門擔任編輯一部以上之叢書。如此精密之分斷，廣汎譯著，將來或可稍有貢獻於國內學術界。至弟在此求學方針，決定專治社會學。擬於年底同魯之去入一社會學專門學校。數年之後，如果尋出系統，亦擬共同擔任編輯社會學叢書，以餉國人。此外弟尚擬竭十年之力，編輯幾部青年叢書。但書名及內容，此時尚未大定耳。弟以前在日本觀彼國團體出版物之多，以大日本文明協會爲最。然猶惜其失之籠統。若吾學會同人能照此辦法，大家努力十年之後，不難駕乎其上。幸語諸同志共勉之也。時珍白華兩君爲月刊撰述過勞，此間同志均甚感佩。惟前讀兩君與吾兄書，於國內新出版物持論過苛，鄙意竊不謂然。蓋近時國內諸出版物，於介紹學理之作雖不多見，而鼓吹青年之功，究亦未可全沒，何能一概抹殺，徒示人以不廣。月刊以後宜多寄數十份來。婦女號亦望

補寄數份。因此間幷未接閱，僅於魯之行篋檢得一份也。武昌新會員惲代英君，確係鄂中青年界之精華，弟曾聞諸此間湖北同學，幷讀其所主撰之新聲也。吾兄暫時仍以緩出國爲佳。可託潘立三調查留美情形。聞彼邦較德尤易實行工讀主義。將來可赴美另闢新天地，吾兄倘亦有意耶？草此就問近好。餘詳愚生信中。弟曾琦渤於法國蒙達爾尼中校。 九年二月五日。

愚生兄及北京諸同志均鑒： 潤璵時珍劍脩臨走前一晚，上海同人對於兩種月刊改革事，曾有所聚議。擬少年中國從二卷一號起，少年世界從一卷八號起，徹底刷新。卽每間一期，出一特別號，按照兩種月刊性質，分國研究。少年中國七月十五，少年世界八月一日，同時出日本號。間一期出法國號。再間一期出德國號。其他美國號英國號俄國號以次例推。據弟等所知日本號擔任撰述者有守常愚生壽昌日葵伯奇道一泗英家鉞子培楙德佛海（姓周現在日本讀書。弟及夢九伯奇擬介紹入會。）等十餘人。法國號，德國號，潤璵擔任交稿，可無問題。美國號國內能做能譯者很多。將來彥之仲蘇到美，更可特別設法，決不至發生困難。英國號，俄國號，目前雖無把握，但爲時尚早，儘可從容籌備。好在撰述者既不限於會員，緊急時更可乞靈於翻譯，何妨放胆前進。日本學者分國研究，各有專書。中國尙無人着眼及此。如果一年內吾學會能出此六期特別號，成績如何良好；雖不可知，但碻能樹一種規模，開研究之風氣。將來三卷四卷，以會員之進步，分類可以愈細。德國某學派，法國某專家，日本或美國某項調查，不難各有特別號出現。吾學會以研究學術相標榜，必如此做去，庶名實始能相符。此議爲夢九白華時珍潤璵及弟五人提出，屬弟函告諸兄，請詳細討論，如多數贊成，卽決實行，分途準備。討論結果，仍望愚生兄示知。祝諸兄健康！ 弟左舜生上。七日。

白情我兄：

……我讀了你們的少年中國婦女號，心裏覺得有很多的感慨，並且發生了女子實行受敎育的難問題。 難問題在那裏呢？就是：

(一)我國現代腐敗的敎育要怎麼才能根本的推翻？

(二)我國家庭的革新要怎麼才容易做到？

我的前面的兩個問題，蓄積的時候極遠，發生的時候卻近。

由前之說，因爲我從自身的經歷和參觀他人的家庭得來的；

由後之說，就是讀了你們的少年中國。我且把這兩個問題的情形略說一說：

（一）我國現代的教育面子上雖是擺的新架子，裏頭確沒有十分改良，——要求詳細，非片言可以了結。要證實前一句話，就是勿論什麼學校的章程，總弄得十分的完密，比較外國的學校，簡直幾乎一樣。要證實後一句話呢，就是他們的內容，恰和章程上的話相反。唉！男學校都是這樣，那裏還敢說女子的教育喲！

（二）外國的社會較有秩序，實由於家庭制度較妥善。我國的社會難改良，就因爲家庭沒有改良喲！說到家庭的改良卻非易事。因爲我國家庭的制度，——不像專制國的制度，有甚麼律例書強迫全國的人都一律服從，但是你看改良他的時候，國內的烈士費了好多犧牲呵！——由各家長心裏想出來的。若他的腦筋新鮮一點，還把這家規說是專制兼共和。不然，過着他的思想狠舊，那麼他所說的什麼家法呀，——由他口裏說，並沒有一本冊子，——實在較專制國家的制度還要可痛些。

但是這個問題的歸根結底還是在教育問題。何以故呢？若家長從前受了好教育，自然他就不會想出那些不良的法子來了。所以我極想你和你的同志討論一個思想和事實並重的法子來援助我們的女同胞！我以爲非像辛亥以前的鬧革命不可；因爲他們一面用文字鼓吹，卻一面想出種種的法子來實行。不然，我可以說：你們鼓吹你們的新主義，他們佔教育的權要，並且具一副舊思想的，和那些專制家庭的家長，還是努力進行他們的惡手段。——講到結果，你們只有一個著作等身，垂空文以自見的美名罷了。

白情！寫到這裏，我心裏感憤交集。我惟一的最大希望，就是要你們想出一個思想和事實並重的法子來呀！

弟羅元愷。八年十一月十日。

——舉百兄

這封信擱了這麼久，我們做出來的事已經答覆了你了！怎麼說呢？你不是要我們思想和事實並重麼？我們也是這樣想的，而且還更重在實行。只是一個社會都有他的特殊情形。凡是一種風俗制度，我們看來他狠沒道理，卻是都經過狠悠遠的歷史；都不是偶然成功的。那麼我們就以爲他不對，就

要打破他，也就狠不容易。而且社會上的事情，繁賾萬分，而又彼此互相關係；所以要謀革新，還要先從求舊下手。就是要先診察這個社會底病象，推求他底病原，然後才可以給他開個方子。

我們對於舊社會底情形，實在沒有過深刻的研究。就是我們底老前輩，他們又何嘗有過深刻的研究呢？惟其他們少有研究過，所以我們就有必要研究都狠難了。你想材料都沒收集得有，怎麼去研究呢？現象都沒有研究明白，怎麼可以推求因果呢？因果都不能推求，怎麼可以想法子呢？法子既不容易想出，又怎麼能夠實行呢？

好在我們因生活不安底逼迫，已覺得他底不對了，已知道有革新的必要了，那麼我們趕緊再從根本上做起，收集材料，研究現象，推求因果，再想出法子去實行，還算是可能的了。四月以來，我們於少年中國之外，又出了第二種月刊少年世界，這就是要想以事實與思想並重的。少年世界應用科學，注重調查，徵集社會上種種材料，作我們底研究之資。我相信我們既明社會底眞相；要想法子去實行革新，必是迎刃而解的。新村就說實行罷，我們也同時在進行，而且毫沒有懈怠。

底變相『小組織』，因爲時機底必要還沒有做，不用說了。近來如北京和上海底工讀互助團，是我們所提倡的。漢口底互助社，也是我們所提倡的。還有好些脫離家庭的，我們也偶然替他們想法子。至於教育底現狀，少年世界更是注意敘述的。

這些都是已經過去了的事。所以我說我們做出來的事已經答覆了你了。不過，舉百兄！這不是狠容易的事，們還要大家想，大家做，努力想，努力做喲！

弟白情。一九二〇，四，二七．北京。

幼椿兄：

在學會月刊第五期上，見你給潤璵兄的信，知道你已經考進農學校了，并知道你現在讀書的情形，我眞快活的了不得。我十月一日給你和太玄兄，各寫了一封信；收到了沒有？

你信中答覆潤璵兄的八條和報告他的兩件事，本都你們倆的私事，我一個第三人似乎不宜參入。但你們所談，并非祕密；關於學問，我自問也狠熱心；并且我們別了三年多，我狠想和你談談：何妨就你們所講的攙加幾句呢？好朋友你別見怪呀！

你講你「覺得國內研究各種學說，大半不甚窮究源委，都

去下片段的工夫。」 我實在也有這種感想。 這不僅是中國就是日本輸入西洋文明五十多年，也還有此種現象。 我前幾天看見坪內雄藏講日本文學界雜亂的情形，(見劇與文字)我愈覺這弊的利害。 我想你講的那兩種原因之外，還另有一個原因便是輕視歷史。 無論甚麼學問，都有他的歷史。 若不明白歷史便不曉得這種學問已經過甚麼變遷，現在進步到何等程度；往往爲一種舊學說所束縛，不能擺脫。 在他一個人受害還不要緊，他發爲言論，社會上便跟他吃虧不淺。 況且歷史不明，研究某人的學說的時候，不曉得他的流派何屬身世怎樣，如何能下判斷呢？

你說到不窮究原委的第二原因，由於「國內不得多得譯各種學說的精審著作，使我們青年同志白白費了許多工夫。」

這話很是但我想國內的「精審著作」固然不可多得，即令有幾部的時候，我們青年同志也未必得知道。 關於這件事，我前月給李守常先生寫了一封信，請他約些同志審定有價值的著作，在報章上發表，使這班新進的青年，不要再入岐途。李守常先生是北京大學的圖書館長，他的朋友多是大學教授，或是言論界知名之士，辦這件事是很容易。 像我們這種各學問都未入門牆的人，如何能幹這件事；可是就自己讀過的書得的感想，無妨提出大家討論。 你和太玄兄何妨將法國現在的學者，文豪，和名著介紹到中國來呢？ 全體介紹，(翻譯)是不容易的，可以將著者的流派，身世，著作的要領介紹介紹． 留法的人很多，必然有個團體，這事或可辦到。 你以爲如何？

你講法國政界的情形，很好，我非常想知道，但是你的話太簡單，我還想箇問你幾句。 我見日紙電報法國大選舉，右黨大勝，社會黨慘敗云云。 不知何故？ 不知是執政者乘戰勝的餘威，還是政府干涉所致？ 法國自從普法戰敗以後，國民的敵愾心很盛，共和政府雖然千辛萬苦的成立了，國民的思想，日趨於舊． 'Traditionalisme 和 Catholique 的勢力日盛一日。 所以 Jaurres 就要被暗殺， Clemenceau 一派便要大施虎威了。 我這樣想終不敢自信是對不對。 請你有空告訴我一點罷。

你要譯 Comte 的學說，非常之好。 我讀哲學史，知道 Positivisme 的全國時代，已經過去了。 法國的思想界，在大

戰前，全受 Maria Barre, Boutroux 和 Bergson 諸人的支配。但是要治中國人思想的病根，還非將唯物的一元論多多輸入不可。（這是劉叔雅先生的話，我借用的。）我因便問你一句，Bergson 的聲價現在怎樣？

我再請教幾句話，這信便完結了。（一）佛國現在思潮的大勢是傾向何方面？（二）佛國現在文壇的主潮如何？最有聲望的文學者是誰和誰？可以告訴我罷。（三）研究文學和思想有甚麼好雜誌嗎？定價如何？怎樣訂法？

聽說巴黎已竟下了大雪了。天氣漸冷，你須珍重呀！

太玄慕韓兩兄代我問好　　弟伯奇上十一月二十三日

學會同人公鑒：

前經學會議決，刊行少年中國學會叢書，恐生敎我擔任招呼這件事的通信事務。這次因發寄叢書編譯部簡章之便，要提出些意見與同志大家商量。前次議決的這個簡章，不過僅僅是大概的規定；而且是關於事務上的規定。究竟叢書的編輯，應怎樣的下手，應以怎樣的目標規定編輯上應有的條件，這都是沒有提及的事。這些事不應當有個規定麼？

我的意思，爲學會名譽起見，亦爲在社會上所生功效起見，亦爲叢書銷路前途起見，我們要編譯叢書，應注意下列諸點：

一　應爲社會不可少的書，那便是說爲社會製造需要。
二　應爲社會急切需要的書，那便是說要爲社會供給需要。
三　應爲可供學者研究的書。
四　應爲可幫助指導讀這書的人進一步研究的書。
五　應爲一般社會得藉以獲得正確知識或意見的書。
六　應爲一般社會能讀的通俗的書。

我們學會，既不是如一般書賈以營利爲目的；亦無取僅爲學會撐空架子，太輕易的刊印叢書，反失社會的期望，爲有識的所齒冷。所以提議出叢書的原要以正當的供給，應社會正當的需要。如此，那便我們應力避下列諸點：

一　潦草出書，
二　材料不完密，
三　敘述不成系統，
四　介紹知識不正確，
五　文字不通俗，

六　意見太膚淺，

七　所研究問題大高遠不合實用。

就上面所說的，我的意思以爲可以定編輯的方針如下：

一　發表研究心得，以引起一般的注意及學者的討論。

二　介紹正確的科學知識，爲智識界供給需要的材料。

三　介紹正確的世界知識，以養成一般人正確的人生觀及社會觀。

四　指導研究方法，參攷材料，以引起一般人更進步的好學心。（應採用西書 Bibliography 法）

五　文字淺顯通俗，力避專門名辭。

六　材料蒐集要力求完備，而綜括敍述出來，這樣比直接譯專著好。

七　編輯要有系統，使人易看易懂。

由此可以把所有的叢書分爲三類，一關於專門研究的，二關於通俗科學的，三關於世界知識的。

我的意思，不贊成譯專著的書，自然這種書譯過來亦有好處；然而譯的人若非懂透了這書，且都看過了有關於這書的一些書，每每譯的不能正確。而且世界上若已有許多解釋批評這書的書，我們却都不管；只知道將那一本書譯了過來，不管他難解的部分，以及有弊的部分，怎樣影響於讀者，這似乎亦是很不妥的事。果然一個人將某種書懂透了，把有關於那書的一些書，乃至解釋他的批評，他的書都讀遍了；那便與其直譯那一種書，何如拿出綜述的本事來，審慎的自己做一本書？我這所說，似乎是太純理了。然而我不能不盼望我們的學會叢書的價值，總不致爲苟且敷衍的心理所限制。不妙，書賈亦儘會「適應時世潮流」做這樣事，何須要我們？

我理想的編法，可以分四個步驟：

一　由會員各將他所盼望的書審慎的擬出，再經大家討論，擬爲書目表公布，以備會員願編叢書的選擇。

二　會員就他自信願擔任且能擔任的，從書目表中選定一種或二三種題目，擔任編輯；或自定題目亦可。

三　選定後應以所選定的題目，爲研究的中心，至少爲一年以上的學習，搜集各項有關的材料。

四　應自覺對於所選決的題目，有明確系統的見解，然後下

筆。

果然能夠這樣，同志因此有個系統的研究，將來出書，亦於社會有些實益。

現在姑且將我盼望看見的書，擬幾個題目寫在下面：

馬克司及其學說　　克魯泡特金及其學說
羅素及其學說　　太莪兒及其學說
杜威及其學說　　哲姆士及其學說
達爾文及其學說　　尼采及其學說
蒲魯東及其學說　　康德及其學說
唯物史觀　　實驗主義
道德的起原　　生物進化論
優種論　　德謨克拉西
布爾塞維克　　新村運動
勞動問題　　女子問題
鄉村小學教育　　中學校教育研究
安那其　　日本
國際運動　　羣衆心理

這是就自己一時想及的說。我說大家若承認這先提出題目的方法是不錯，便請大家將這些題目討論一下，而且亦提出些題目來。這些題目，有好幾個是同志中儘有可以擔任編輯的。我盼望大家在這些題目之中，或在這些題目之外，摘定自己願擔任的一部分；而且預先告訴我。

所有以上說的話，無論贊成或反對，都盼望大家發表意見。

惲代英九，四，二二。

通信處　北京後門椅子胡同七號

全體同志：

我自入會以來因自己事務同時間所限，不能與同志人人通信。每念雖爲同會會員，然情感隔閡，意見亦無交換機會，常用悵然。此次因讀書方便，由武昌到北京，得見北京諸會員，都質直熱心會務，很喜歡會務前途很有希望，亦便是於少年中國創造的前途很有希望；這是恰合我所盼望的事。

但是我回想我以前爲自己爲社會做的事，亦覺得我所知道的同志爲自已爲社會做的事；雖大家原都是爲向上心所趨使，順着良心以奮鬪；然而就行爲的效果看，我們不能不反省一

番。我們應將我們一切活動的目標與方法，大家交換意見。自然這種交換意見，不是有甚麼約束的力量，不過總可以供大家的參考，這便是我寫這封信的意思。

我們學會的宗旨，原說「本科學的精神，為社會的活動，以創造『少年中國』。」所以我們不僅僅是講學的團體，亦不僅僅是做事的團體，且不僅僅是講局部的學做局部的事的團體。我們的目的，在於創造適應少年世界的少年中國。社會活動，一方是以創造少年中國為目標，一方亦以本科學的精神為條件。所以我的意見，我亦知道許多同志的意見，總盼望我們學會成就一個健全的，互助的，社會活動的團體。就我們學會的宗旨而論，這自是當然的盼望。

要成個健全的，互助的，社會活動的團體，第一我們不應忘記我們遲早是做事的人，不是永遠讀書的人。那便要知道：

（一）我們的事業，不永遠僅是講學；

（二）我們的事業不永遠僅是靠文字的鼓吹；

我並不蔑視講學與文字鼓吹的功效，不過我信讀書的人，非自身投入實際社會生活，那便講學與文字鼓吹，亦每易不能合於實際社會生活。我們中國二千年的業儒，便是中這個毛病。我們離八股的時代不遠，而且重文輕實的風氣，還遍滿國中。許多人並不知道文學哲學的真價值，只因為一則認他們是風雅玄虛，因感覺些膚淺的趣味；一則認他們不比別的科學太要精密的研究，故曰以喜學他。你看他們若僅將文學哲學認做這樣的東西，這豈能盼望他的講學與文字鼓吹，有甚麼功效？我自然不疑惑我們的同志亦會是這樣的人。但謬誤心理的因襲，社會風習的薰染，每有賢者不免陷溺其中。所以我以為我們同志，總不要忘了社會的實際生活，社會的實際改造運動。講學與文字鼓吹，有這種色彩，對於創造少年中國，纔有切實效益。今天不至於是無目的的書癡，將來亦不至於是圖餔餟的業儒。

第二我們固然應該注意今天是預備做事的時候，亦同時應該注意今天僅僅是預備做事的時候。所以我以為。

（三）我們不應該敷衍的做社會事業，做我們不願做的。

（四）我們不應該虛偽的做社會事業，做我們不能做的。

我信社會事業，是當做的。但我們一定要認清我們是為社會福利做社會事業，不是為自已和面子，乃至敷衍大家的面子，

做社會事業。所以我們明知不應做，或我們做不下的事，我們不應該强勉的去做。鬧到過後，變成一個新式政客。即如這次學潮，及文化運動，自然是很應做的事，然而因爲我們實力不十分，到得後來只好陪着些愛國家一同亂混。這裏要出風頭，便罷課；那裏要顧面子，便游行。你看風色，爭我權利。起初原說愛國，到現在把國家利害反丟在腦後，只顧一地方一學校的名譽去了。這樣的事業，我們同志還不少人奔走其中，我很以爲不划算。不是說國不應愛，這種事業不應做；只是明明知道不是我們做得好的，我們很不必消耗太多了的精神同時光，蹧蹋在不生產的地方。我們儘可以找我們願做，能做，於社會有實益的事做。不過即就這些事說，應做的事太多了，無論選那件事，我們眞肯切實的做下去，都還會感能力不足。我們今天原多半在求學的時代，其實與其明知能力不足，去自欺的做事；不如趁今天看清能力不足的地方，去用一番切實的功，否則亦只該選那比較有能力一點的事做，不能攬一切好名聲的事，不管願不願能不能的都去做。

上面說的兩椿，盼望大家合起來看。我決不是主張不講學，不用文字鼓吹；更不是不主張我們應盡力於一切社會活動。只是我覺得我們應該看清我們的目標，知道我們最大的任務在甚麼地方，我們今天爲這最大的任務應該下怎樣的預備功夫；這樣我們纔是有力的社會活動團體。

第三，我們要盼望學會的力量，眞能夠創造少年中國，我們不能不注意學會的健全，比會員加增，學務擴張都要緊。所以

（五）不可輕於介紹會員。

其實我自然知道會員的加增，會務的擴張，亦是對於創造少年中國爲必要之事。我亦承認果然會外有些同志，我們自然應該介紹他加入學會，與大家做朋友。只是我們原定新會員的加入，要得五人的介紹，便是防輕率介紹的弊病，所以要防輕率介紹的，因爲我們原不是政黨，不取人多，只取人有眞心實力，而且亦能爲社會做事。下半年北京會員出國的多，論說急於要新加入些會員纔好。我亦很盼望能得些新同志。不過我仍然覺得要愼重。若說會務的進行，我們的會務好在不多，而且學會本部不必定要設在北京，或者亦可以不要這本部支部的名目，一切事務由各處的少年中國學會分任。若說爲月刊供給材料，我想現在兩種月刊，雖說未必盡滿人意，至少亦可以說是有希望的

事業，我們自然盼望他永遠存在而發展；不過這亦不拘定等待新加的會員。我們已有的同志能做文的亦不少，果然肯量力擔任撰述，亦不十分愁材料缺乏。不過潤璵從前總限一個人每月交一萬字左右，那是做不到的事情。我們不如聽大家自己擔任，或每月若干字，或每兩月三月乃至每半年若干字，自然那不願預先答應擔任的，亦各隨其便。其實我們只愁同志不肯，或不能讀書，守常說，「不是沒時間做文，只因沒時間讀書，所以沒有文做，」這話我實在很有同感。所以我們大家只要肯下一番系統的研究功夫，再把月刊認做大家的事，使預先自己擔任若干數目的文字，發表自己的心得，亦不是無把握的事。若用這種辦法文稿還一定不夠，那便是證明我們學會沒有辦兩種月刊的力量；不如把兩種的材料合成一種，把少年世界在最近時間，宣布停刊，亦是一個切實的法子。

關於介紹會員一事，我想與其由欲入會的找五個會員介紹，還不如就會員認其可以入會的，提出再找四個人的同意，請其加入。那便是說，新會員都是由我們同志請進來的。這可以免那些有入會癖的人，（這種人實在常看見）找着幾個會員，要他們介紹；他們不便於推托他再亦可以免那些太慎重了的會外同志，他雖然對我們表同情，然而不願自己找介紹人，因而總不加入。我的意思；還想凡同志認為可以入會的人，若同會沒有四五個人知道他，必先要介紹他與四五個人通信。通信的結果，本不拘定這幾個人一定要同意的介紹他，再即令我們肯介紹他，亦不拘定他定要認承入會。不過即令不介紹不加入大家多幾個好些的朋友，於大家亦都有些益處。又我對於介紹會員，還有兩層問題：（一）不能講學，然而狠熱心切實做社會事業的人，可否介紹入會？（二）真有志向上的少年，但學問能力都未充實，所以不能講學亦不能做事，這種人可否介紹入會？依我的意思，若我們承認講學不過是做事的手段，那便只要那人肯實心做事，或遲早能實心做事，似乎該讓他加入。不過我這仍指那實心做事的而說，那敷衍虛偽的做事的，自然不在此例。

第四，我們要盼望學會的力量，真能夠創造少年中國，我們不能不注意學會的團結。所以

（六）不可忘了會員的聯絡融洽。

我們已有的會員，雖只七八十人，然而這七八十人，彼此還

有許多毫不相知的。這樣下去，說甚麼意見的一致，事業的互助，豈非笑話。黃仲蘇君說我們學會是沒有中心的，這說我狠贊同。所以甚麼職員，本部，支部，都不過是辦事上的便利，並非那一處那一人，是我們學會的中心。既然如此，那使聯絡融洽的事，是我們每個同志的責任。不是說是每個同志，對於學會的責任；乃是說是大家對於創造少年中國的責任。我以為求會員的聯絡融洽，有兩個方法：(一)規定每月每個同志至少對於素未通信的別的同志四人，須各通信一次。此種的信，能為講學的更好；不然，便告訴自身現狀，該處學會現狀，乃至討論學會事務都好。因為這樣不久，使大家都會成為朋友。(二)在月刊中多容納關於會務討論的文字；其實不僅會務應該討論，便同志對於造學求業，服務社會，都有許多可以彼此討論的地方。常能如此，同志彼此漸漸都會了解，團體精神，一天天便會團結起來。

再把以前我所有的意思，總括起來：

1. 在目前應量力做事，不可虛偽敷衍；故如時行的愛國運動，不必躐蹋了太多的力量於其中。

2. 因想切實做事，而能力不夠的，便該速急多用力求學，立德，交友。但這一切事，都要不忘以預備切實做事為目的。

3. 自然我們歡迎會員人數增加，然而介紹會員，總宜慎重。

4. 若北京人數太少，可將本部移到別處，或取銷本部名目。

5. 兩種月刊，由會員儘力自認文字。若文稿不夠，便將兩種的材料合成一種，宣布少年世界在最近期間暫時停刊。

6. 介紹會員，改為由會員提出，得五人贊同後，再求被介紹人的同意。再凡欲介紹入會的，可先介紹他與會員通信。

7. 凡遲早肯切實為社會做事的，雖不能講學，或目前不能講學，仍可請其入會。

8. 會員每月每人，應對於素未通信的同志至少四人，各通信一次。

9. 會務要大家討論，乃至會員自身求學就業，服務社會的問題，亦要大家討論，月刊中當略多容納此項文字。

以上所說，都不過個人意見。我盼望能引起大家研究的興味來，無論是贊成反對，人人都發表些他的意見。黃日葵君說，他不贊成因團體活動，甚至於犧牲個性，這句話我狠表同情。我想我們學會，可以各信其主張，不求一致，亦是這個意思。但是若能

彼此多研究多交換意見，亦許步趨漸漸趨於一致。這件事自然不宜強求；然若有法求他自然到這樣，我們的力量豈不更大麼？

關於學術將來的發展，有許多同志都主張留學求更大的能力，而且亦注意國民外交。這個意見，我自然很敬佩，但我却不十分這樣想。我知道我的學問是太不成了，然我不急於盼望留學，因在國內亦儘有可供至少一兩年讀的書。我預料我遲早總要出國一趟的，但我若出國，不十分想注意國民外交；完全的力量，還會用在預備我所預備的學業上面。我死心塌地在教育上做功夫，我總盼望力量越早些完成越好。我亦以為學會的前途，應該靠教育運動。因為這樣，我們纔不僅找我們需要的同志，我們有力量造我們需要的同志。自然我這所說的教育，不僅指一個形式的學校而言。

話太多了，恕我的煩瀆。但我不能不盼望每個同志，記得他原發起的意思，記得他原加入的意思。中國若盼望他有救，一定是要盼望一班有能力的青年；一班有能力的青年的團體。這個任務，我們同志應該肩負起來；我們學會應該肩負起來。無論甚麼救國活動，沒有改造我們自己，改造我們團體更切實更有效力。盼望大家不要讓他敗壞了，却在背後指摘議論他。若這樣同上的人的團體，仍然做不出好事；那是證明中華民國沒有一點希望，軒轅黃帝的子孫沒有一點力量。唉！我不忍這樣說，我亦不信有這樣的事。

少年意大利黨，既已經救了意大利，少年中國學會一定可以救中華民國。我不是說我們要教中華民國做昔日的普魯士，今日的日本；我們是要創造適應於少年世界的少年中國。盼望每個同志，都向這一點努力。

惲代英。　九，四，二二，

少年中國第一卷第十一期

民國九年五月十五日發行

編輯者　少年中國學會

發行者　少年中國學會

印刷者　亞東圖書館

總發行所　上海五馬路棋盤街西首　亞東圖書館

英文通信處如下：

THE ORINTAL BOOK COMPANY,
I,84-85 Canton Road,
Shanghai, China.

		每月一册	全年十二册
定價		一角	一元
郵費	國內	二分	二角
郵費	國外 日本	與國內同	
郵費	國外 其他	每册六分	

少　年　中　國　學　會

The Young China Association.

本學會的宗旨:

本科學的精神、爲社會的活動、以創造"少年中國。"

Our Association dedicates itself to Social Services under the guidance of the Scientific Spirit, in order to realize our ideal of Creating a Young China.

本學會的信條:

(1)奮鬥 (2)實踐 (3)堅忍 (4)儉樸。

本月刊緊要啓事

凡有訂報派報及刊登告白事務請與上海亞東圖書館接洽

凡有關於編輯事務請與北京松公府三號黃日葵君接洽

凡交換雜誌請與北京馬神廟松公府七號蘇甲榮君接洽

凡有關於學會事務請與北京西城南鬧市口回回營三號陳愚生君接洽

本學會緊要啓事

本學會係國內外青年同志所組織，與一切黨派無絲毫關係。所有會中經費全由會員湊集，並未在外募分文。若有用本學會名義在外斂詐者，即請被詐之家從速通知本學會以便澈底查究

少年中國學會駐滬會員謹啓

通信處上海中華書局編輯所左舜生